نَظَرِيّةُ

"الاحتياط الفقهيّ"

دراسةٌ تأصيليّةٌ تطبيقيّةٌ

إعداد

محمّد عمر سماعيّ

المشرف

الأستاذ الدّكتور محمُود صالِح جابر

قدّمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلّبات الحصُول على درجة الدّكتوراه
في
الفقه وأصوله

كليّة الدّراسات العليا
الجامعة الأردنيّة

أيّار ٢٠٠٦م

قرارُ لجنة المناقشة

لقد نُوقشت هذه الرّسالة «نظريّة الاحتياط الفقهيّ دراسةً تأصيليّةً تطبيقيّة»، إعداد الطّالب: محمّد سماعيّ؛ وأُجيزت يوم الاثنين؛ ١٥/٠٥/٢٠٠٦م؛ وقد تكوّنت لجنةُ المناقشة من الأعضاء الآتية أسماؤهم:

الأستاذ الدّكتور محمود صالح جابر أستاذ أصول الفقه – كلية الشّريعة	رئيساً (المشرف) ....
الأستاذ الدّكتور محمود السّرطاويّ أستاذ الفقه المقارن – كلية الشريعة	عضواً ....
الأستاذ الدّكتور عارف خليل أبو عيد أستاذ الفقه المقارن – كلية الشّريعة	عضواً ....
الأستاذ الدّكتور عبد الملك السّعديّ أستاذ أصول الفقه – كلية الشريعة جامعة مؤتة	عضواً خارجيّاً (جامعة مُؤتة) ....

شكرٌ وتقديرٌ

إنّه لمن دواعي السّرور والامتنان أن أتقدّم في افتتاح هذه الرّسالة بالشّكر والتّقدير إلى كلّ من مدّ لي يد العون والمساعدة في إنجازها، وأخصّ بمزيد من ذلك فضيلةَ أستاذي الدّكتور محمود صالح جابر حفظه الله ورعاه؛ على تفضّله بقبول الإشراف على هذه الرّسالة ورعايتها؛ حتّى صارت إلى ما هي عليه؛ فله منّي جميل الذّكر، ووافر الدّعاء.

كما أوجّه خالص شكري وتقديري إلى الأساتذة الأفاضل الذين تكرّموا بقبول مُناقشة هذه الرّسالة وتقييمها، وتوجيه النّصح والتّسديد لكاتبها؛ سائلاً المولى الكريم المنّان أن يُضاعف لهم الأجر، ويُعلي لهم الذّكر.

والشّكرُ موصولٌ إلى الجامعة الأردنيّة؛ على ما هيّأت لنا من أجواء الدّراسة والبحث العلميّ؛ راجياً من الله عزّ وجلّ أن يُديمها صرحاً مكيناً لطلاب العلوم وقصّادها من كلّ فجّ عميق.

المحتويات

"نظريّةُ الاحتياَط الفقهيّ"

دراسةٌ تأصيليّةٌ تطبيقيّةٌ

إعداد

محمّد سماعيّ

المشرف

الأستاذ الدّكتور محمود صالح جابر

مُلخّصٌ

- هذه الدّراسة تَهدفُ إلى الكشف عن حقيقةِ معنًى من المعانِي المعدودة في جملة الأصُول التي بُنيت الشّريعةُ الإسلاميّة عليها؛ وهو «**الاحتياط**»؛ ونظراً لسعة هذا المعنى وانتشاره في سائر أنحاء التّشريع الإسلاميّ؛ وتأثيره الظّاهر في كلّ جوانبه؛ لَم يكن بُدٌّ من التّعامل معه على أساس أنّه يُشكّل نظريّة بمعناها العلميّ المُعاصر.

- وقد استُهلّت الدّراسةُ بمحاولة تحديد مفهُوم واضحٍ للاحتياط يشملُ كلّ أنواعه وأقسامه التي يكثُر ذكرُها على ألسنة العلماء، وخلَصت إلى أنّ أقرب تعريف له؛ هو أنّ «الاحتياط:- وظيفةٌ شرعيّةٌ تحولُ دون مخالفة تكاليف الشّارع وأوامره عند العجز عن معرفة حكمه على وجه اليقين أو الظنّ المعتبَر»؛ ولما كان بناءُ المفهوم لا يكتملُ إلا بذكر مظاهره وآثاره؛ فقد عرّجت الدّراسةُ على ذكر أبرز مظاهر اعتبار الاحتياط في التّشريع الإسلاميّ، وأهمّ المقاصد التي تُتغيّا من وراء الأخذ به.

- وتبيّنَ من خلال الدّراسة أنّ «الاحتياط» لا يكونُ من المسالك المعتبَرة لدى الشّارع إلا إذا استجمع جملةً من المقوّمات؛ وهي:- الاستنادُ إلى أصل، وقيام الشّبهة المعتبَرة، وانتفاءُ المدرك الذي يمكنُ التّعويلُ عليه عند حصُول الاشتباه والعجز عن معرفة حكم الشّارع في المسألة على وجه اليقين أو الظنّ.

- وتناولت الدّراسةُ بالكشف والبيان أبرزَ المعانِي التي يمكنُ أن تكون من مناشئ الشّكوك المعتبَرة في إثارةِ الاشتباه، والإلجاءِ إلى الأخذ بالحيطة والحزم، وتبيّن أنّ مُتعلّق هذه المعانِي ثلاثةُ أمور؛ وهي:- الشكّ في أصل الحكم، والشكّ في واقع الحكم ومناطه، والشكّ

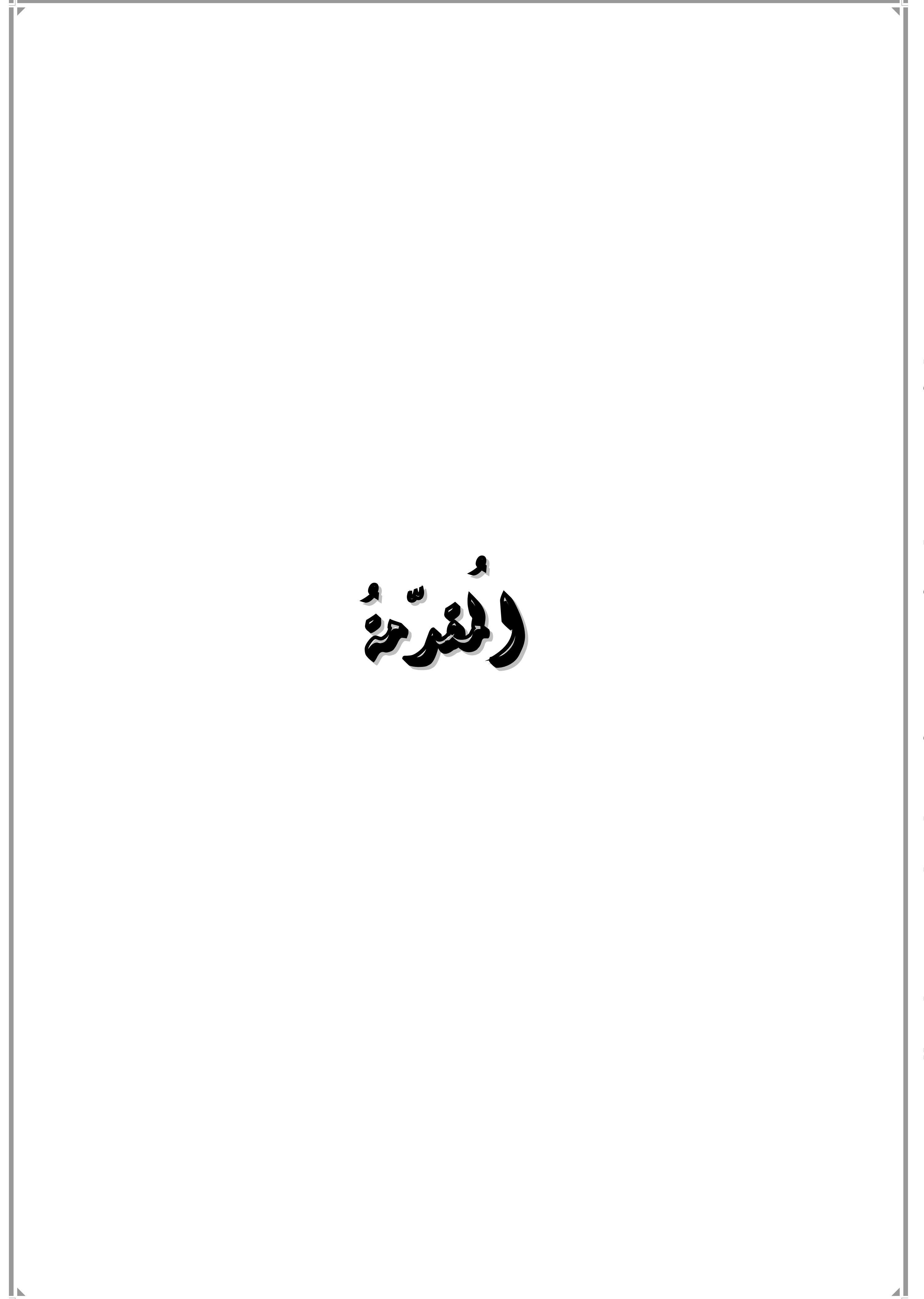
في مآل الحكم ومُنتهاه، ولكلّ مُتعلَّق مثاراتٌ وأسبابٌ مختلفةٌ؛ أتت الدّراسةُ على ذكرها تفصيلاً؛ لأهمّيّتها وموقعها في فهم الموضُوع.

- ثُمّ تطرّقت إلى المسالك التي تمثّل الاحتياط في واقع التّشريع العمليّ؛ وهي عبارةٌ عن مناهج احترازيّة؛ يسلكها المجتهدُ في مقام الاستنباط، ويأوي إليها المكلّف في مقام الامتثال؛ وقد أدرك البحثُ سبعةً منها؛ وهي:- البناءُ على اليقين، والتّقديرُ والانعطاف، والتوقّفُ والامتناع، وتركُ التوسّع في المباح، والخروجُ من الخلاف، وتركُ الرّخص غير المقطوع بِها، والأخذُ بالأشدّ أو بالأكثر.

- وبعد ذلك كشفت الدّراسةُ عن حقيقة ثابتةٍ؛ وهي أنّ العمل بالاحتياط محلّ إجماع بين العلماء، وأنّ الخلاف الذي توهّمه البعضُ في ذلك خلافٌ زائفٌ لا وجود له، وأنّ غاية النّزاع الواقع في ذلك؛ إنما هو خلافٌ في بعض التّفاصيل لاعتباراتٍ اجتهاديّة مختلفة، ولا يرتدُّ على أصل المعنى بحال.

- ولكون الاحتياط معدوداً من أقسام الاجتهاد بمفهُومه العامّ؛ فقد كان لزاماً أن يُقيّد بجملة من المعانِي والضّوابط التي تخدمُ العمل به وتُوجّهه بما يحقّق الغاية من انتهاجه، ويحفظ العامل به من مظاهر الزّيغ والخلل، وقد أتت الدّراسةُ على ذكر جملةٍ من الشّروط والموجّهات التي أوردها العلماء للعمل بِهذا المسلك الاحترازيّ، وغدت معالِم لا مناص من الأخذ بِها، والالتفات إليها.

- وفي الفصل الأخير؛ قامت الدّراسةُ بالكشف عن جملة من القواعد الأصُوليّة والفقهيّة المُتقرِّرة عن معنى الاحتياط والصّادرة عنه؛ حيثُ أوضحت أهمّ ما أدرَكه البحثُ من هذه القواعد؛ وأظهرت موقعها من «الاحتياط»، وعلاقتها به، وأثرَها في توجيهه، وثنّت ذلك بذكر جملة من مسائل الفرُوع العمليّة التي كان للاحتياط أثرٌ ظاهرٌ في تقرير أحكامها عند بعض الفقهاء؛ مُعتمدةً في ذلك مبدأ الانتقاء والتّنويع؛ بُغيةَ إعطاء صُورةٍ مُتكاملةٍ للقارئ عن أثر الاحتياط في مختلف أنحاء التّشريع


المقدّمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مُقدّمةٌ:

إنّ الحمد لله؛ نحمدُه ونستعينُه ونستغفرُه ونستهديه، ونعوذُ بالله من شرُور أنفسنا، ومن سيّئات أعمالنا؛ من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلن تجد له وليّاً مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسُوله، وصفيّه من خلقه، وأمينُه على وحيه ﷺ، وعلى آله الطّيبين، وصحبه الطّاهرين، وعلى مَن سلك طريقهم، واتّبع هُداهم إلى يوم الدّين؛ وبعدُ:

فإنّ الشّريعة الإسلاميّة مبنيّةٌ على جملة من المبادئ والأصُول الثّابتة، ومن شأن هذه المبادئ والأصُول -إذا أُجيد فهمُها وعَرضُها-: أن «تكون نبراساً للمتّفقهين في الدّين، ومَرجعاً بينهم عند تضارُب الآراء وتبدّل الأعصار، وطريقاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُربةً لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض؛ إذا كان القصدُ إغاثةَ المسلمين بِبُلالة تشريع مصالِحهم الطّارئة؛ متَى نزلت الحوادثُ، واشتبكت النّوازلُ»[١].

و«**الاحتياطُ**» واحدٌ من هذه الأصُول التي بُني عليها هيكلُ التّشريع الإسلاميّ؛ وهو على عظيم موقعه وأثره؛ فإنّه معدودٌ لدى المختصّين من القضايا التي عزّت التّآليفُ بشأنِها؛ فلا يكاد يقع النّاظرُ في كتب الفقه والأصُول على مؤلّف يكشفُ عن مفهومه، ويُعرب عن مُقوّماته، ويُبين عمّا انبثق عنه من معانٍ وقواعد كان لها ظاهرُ الأثر في واقع التّشريع بشقّيه البيانيّ والتّطبيقيّ؛ ومن هنا برزت الحاجةُ إلى الكتابة في هذا الموضُوع؛ ومحاولةِ ضبطه والتّأصيل له بما يتساوقُ وسائرَ أصُول الشّريعة وكليّاتِها، ويتناسبُ مع مقاصدها العامّة والخاصّة؛ ليكون طريقاً سالكاً أمام المُتشرّعين إلى امتثال التّكاليف على وَجهها، ومُؤمّناً لَهم من مخالفة مُوجباتِها.

1- من مُقدّمة العلامة الطّاهر بن عاشور لكتابه: «مقاصد الشّريعة الإسلاميّة»: (ص/١٦٥)؛ مع بعض التصرّف.

أولاً- مُشكلةُ الدّراسة: لا يختلفُ فقهاء الشّريعة في كون «**الاحتياط**» من المبادئ المعتبرة في التّشريع الإسلاميّ؛ فقد اعتبره الكلُّ فيما لا يبلغه العدُّ من مسائل الفرُوع؛ ومع ذلك؛ فلا تزال تحومُ حوله تساؤلاتٌ كثيرة، وتكتنفُ واقعه النظريّ والتّطبيقيّ إشكالاتٌ عديدةٌ؛ ومن هذه الإشكالات ما يلي:-

١. ما موقعُ الاحتياط بين أصول الشّريعة وقواعدها؟ وما المعانِي التي تقومُ به وتجعل منه عُروةً وُثقى في مقام الاستنباط والعمل؟ وما المسالك الشّرعيّة التي تنتظمُ تحت معناه، وتخدمُ مقاصده؟

٢. ما حكمُ الأخذ بالاحتياط والالتفات إليه في استنباط الأحكام وتنْزيلها على أرض الواقع؟ وهل هو على درجةٍ واحدة من حيثُ تأكّدُ الأخذ به؟ وما الضّابط الذي ينتظمُ به التّمييزُ بين واجبه ومندوبه؟ وقبل ذلك كلّه؛ ما الحكم الأصليّ للعمل به؛ هل هو الوجوب أو النّدب؟

٣. ما القيودُ التي لا مناصَ من تحقّقها عند الأخذ به؛ ليكون مُتّكأً يصلحُ التّعويلُ عليه في مقامي الاستنباط والعمل؛ بما يحقّق مقصُود الشّارع، ويُؤمّن المحافظة عليه من مظاهر النّقص والخلل؟

٤. هل الاحتياط معنًى له تأثيرٌ في واقع التّشريع العمليّ فقط؟ أو أنّ له تأثيراً في واقعه التّأصيليّ أيضاً؟ وإذا كان كذلك؛ فما أبرزُ المجالات النظريّة التي يتكشّفُ من خلالها اعتبارُ الشّارع لهذا المعنى؟

وعلى نسج هذه الإشكالات وغيرها؛ تأتِي هذه الدّراسةُ محاولةً الإجابةَ عنها، وبسط القول حولها؛ ومُثبتةً في السّياق عينِه أنّ «**الاحتياط**» أصلٌ كليٌّ ذو تأثير واسع في ساحة الشّريعة الإسلاميّة؛ أصولاً وفروعاً؛ وذلك من خلال استعراض أبرز المجالات التي كان للاحتياط أثرٌ في قيامها وصيرُورتِها من المبادئ الثّابتة التي يتحاكم إليها العلماءُ في سائر اجتهاداتِهم.

ثانياً:- أهميّة الدّراسة: إنّ «**الاحتياط**» يُعتبَرُ أحدَ المواضيع المهمّة في علم الفقه والأصول على حدّ سواء؛ ويمكنُنا أن نُرجع أهميّة دراسته على وجه العمُوم إلَى الأسباب الآتية:-

- إنّه أحدُ أكثَر الموضُوعات انتشاراً في هيكل التّشريع الإسلاميّ؛ فلا يكاد بابٌ من أبوابه يخلو من ذكره على وجه الأصالة أو التّبع؛ وذلك يستدعي بحثاً جدّيّاً من أجل الكشف عن موقف العلماء من الأخذ به؛ والعملِ على إيجاد موقف مُوحّد أو مُتقارب على الأقلّ تُجاهه؛ أملاً في تحقيق الوحدة التّشريعيّة التي هي من أعظم عوامل قوّة الأمّة ونَهضتها.

- إنّه يُمثّل أحدَ المحاور المهمّة في دائرة الأحكام الاجتهاديّة؛ علاوةً على تعلّقه بأمّهات قضايا مقاصد الشّريعة المعنيّة بحفظ مصالِح العباد في العاجل والآجل؛ فهو قضيّةٌ لا غنى عن معرفتها لكلّ من يُزاول الاجتهاد؛ خصُوصاً في المجال التّطبيقيّ؛ حيثُ تدعو الحاجةُ إلى تنْزيل الأحكام على وقائعها.

- إنّه موضُوعٌ حديثُ النّشأة على السّاحة التّأليفيّة المتخصّصة؛ وكلّ مَن كتب فيه من المحدَثين لَم يُوفّه حقّه، ولَم يستوعب الحديث عن مُقوّماته وأسبابه ومسالكه وقواعده؛ فهو لذلك ما يزالُ في حاجةٍ أكيدةٍ إلى مَزيد بحث وتحقيق لكثير من جوانبه وقضاياه؛ حتى تكتمل أطوارُ نموّه.

ثالثاً: - الخطّة المتّبعة في دراسة الموضُوع: تضمّن الهيكل العامّ لِهذه الدّراسة بالإضافة إلى المقدّمة أربعةَ فصُول وخاتمة؛ كالآتِي: -

الفصلُ الأوّل: حقيقةُ الاحتياط ومظاهرُه ومقاصدُه: وفيه ثلاثةُ مباحث:

المبحثُ الأوّل: مفهوم الاحتياط وأنواعُه ومجالاتُه.

المبحثُ الثّاني: مظاهر اعتبار الاحتياط في التّشريع الإسلاميّ.

المبحثُ الثّالث: مقاصدُ الاحتياط الفقهيّ وفوائدُه.

الفصلُ الثّاني: مقوّمات الاحتياط وأسبابُه ومسالكُه: وفيه ثلاثةُ مباحث:

المبحثُ الأوّل: مُقوّمات الاحتياط المعتبَر.

المبحثُ الثّاني: أسبابُ الاحتياط.

المبحثُ الثّالث: مسالك العمل بالاحتياط.

الفصلُ الثّالث: حُجيّة الاحتياط وشروطه ومُوجّهاتُه: وفيه ثلاثةُ مباحث:

المبحثُ الأوّل: حجيّة الاحتياط المعتبَر.

المبحثُ الثّاني: شروط العمل بالاحتياط.

المبحثُ الثّالث: مُوجّهات العمل بالاحتياط.

الفصلُ الرّابع: أثر الاحتياط في التّقعيد الأصوليّ والفقهيّ وواقع التّشريع العمليّ:

وفيه ثلاثةُ مباحث:

المبحثُ الأوّل: أثرُ الاحتياط في التّقعيد الأصُوليّ.

المبحثُ الثّاني: أثرُ الاحتياط في التّقعيد الفقهيّ.

المبحثُ الثّالث: أثرُ الاحتياط في واقع التّشريع العمليّ.

الخاتمةُ:- وفيها أهمّ النّتائج والتّوصيات التي توصّلت إليها الدّراسة.

رابعاً- الدّراسات السّابقة للموضُوع: لقد تناولت مجموعةٌ من مؤلّفات العلماء السّابقين موضُوع الاحتياط، وتحدّثت عنه ما بين مُقلّ ومُكثر؛ إلا أنّها لَم تصل إلى حدّ التفرّد والاختصاص[٢]؛ ومن أهمّ تلك المؤلّفات التي تناولت هذا الموضُوع وأثرته بما لا يمكنُ الاستغناءُ عنه ما يلي:

١- «**إحياءُ علوم الدّين**»، تأليف الإمام محمّد بن محمّد الغزالِيّ؛ فقد جمع فيه مادّة غزيرةً في تحقيق معنى الشّبهة الملجئة إلى الأخذ بالاحتياط، وكشف بما كتبه عن وجه الارتباط بين الأخذ بالاحتياط والزّهد والورع وعن مثار الشّبهات، ونظر إلى الموضُوع نظرةً علميّة دقيقةً، تُفيد في تأصيل الموضُوع والتّنظير له.

٢- «**الاعتصام**»، تأليف الإمام أبِي إسحاق الشّاطبيّ؛ فقد تحدّث فيه عن الاشتباه في الأصول والفرُوع، والاشتباه في الأحكام والمحالّ، وأتى بتحقيقات تُعتبر من انفراداته؛ خصُوصاً ما يتعلّق بموضُوع الرّخص والعزائم وأوجه التّرجيح بينهما، وقرّر ما ذهب إليه

2- وذكر حاجي خليفة أنّ محمّد بن عليّ الحكيم التّرمذيّ ألفّ كتاباً سمّاه «الاحتياط»؛ انظر: خليفة، «كشفُ الظّنون»: (١٣٨٥/٢)؛ وقد ذكر بعضاً من ديباجته؛ مما يُشعرُ بأنّه اطّلع عليه؛ وقد حاولتُ الوقوف عليه؛ ولَم يتيسّر لِي ذلك.

العزّ بن عبد السّلام وابن تيميّة وغيرُهما في موضُوع المشاقّ، وأنّ الأجر إنما يكون على قدر المصلحة التي يتضمنّها الفعل.

٣- «**الأشباهُ والنّظائر**»، تأليف الإمام تاج الدّين عبد الوهّاب بن عليّ بن السّبكيّ؛ فقد ذكر قاعدة الاحتياط استقلالاً، وأشار إلى مسالك الأخذ بالاحتياط عند الفقهاء، وتحدّث عن بعض القواعد الفقهيّة المهمّة التي تتشعّب عن قاعدة الاحتياط، وعدّ منها: قاعدة: «الخروج من الخلاف أولَى»، وتكلّم على شرُوط اعتبارها، وقاعدة: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلّب الحرام»، ومثّل لها ببعض ما يندرجُ تحتها، وما يُستثنَى منها من فروع، وقاعدة: «سدّ الذّرائع»، وما يُؤثّر من الذّرائع، وما لا يُؤثّر منها؛ محرّراً محلّ النّزاع بين الشّافعيّة والمالكيّة في المسألة.

٤- «**بدائع الفوائد**»، تأليف الإمام شمس الدّين بن قيّم الجوزيّة؛ فقد حصرَ فيه مدار الاحتياط على ثلاث قواعد؛ وهي:- قاعدة: «اختلاط المباح بالمحظور حسّاً»، وقاعدة: «اشتباه أحدهما بالآخر»، وقاعدة: «الشّكّ في العين الواحدة هل هي من المحظور؟»، وتناول بالكشف والبيان بعضَ ضوابط الاحتياط المشروع وأدلّته، وفرّق بين الاحتياط المحمود والاحتياط المذموم، وساق الكثير من التّطبيقات الفقهيّة على كلا القسمين، مشفوعةً بأقوال أهل العلم وآرائهم.

٥- «**كشفُ الشّبهات**»، تأليف الإمام محمّد بن عليّ الشّوكانِيّ، وهي رسالةٌ لطيفةٌ تكلّم فيها المؤلّف عن الاحتياط في العبادات والمعاملات، وذكر فيها أسباب الاشتباه، وحُكمَ مُواقعة المشتبهات، وكيفيّة الخرُوج منها، وهي مع ذلك لَم تُغطّ إلا جانباً واحداً من جوانب الموضُوع، وهو الاشتباه الذي يُعتبَر السّبب الملجئَ إلى الأخذ بالاحتياط الشّرعيّ والعمل به.

وأمّا الدّراساتُ المعاصرةُ؛ فلَم يُدرك البحثُ منها سوى ثلاثة رسائل علميّة؛ يأتِي بيانُها فيما يلي:-

١- «**العمل بالاحتياط في الفقه الإسلاميّ**»، وهي رسالةُ دكتوراه؛ أعدّها منيب بن محمود شاكر، وقد حاول المؤلّف في دراسته جمع أكبر قدر من مادّة الموضُوع العلميّة، وأقامها على ثلاثة أبواب، تكلّم في الأوّل منها عن تعريف الاحتياط وحُجيّته؛ وتكلّم في

الثّانِي عن أقسام الاحتياط وشرُوط العمل به؛ وتكلّم في الثّالث عن أثر الاحتياط في القواعد الفقهيّة والفقه؛ وهذه الدّراسةُ مع طولها لَم تف موضُوع الاحتياط الفقهيّ حقّه من عدّة جوانب، وأغفلت الكثيرَ من مسائله وقضاياه المهمّة التِي لا يمكنُ الاستغناءُ عنها بحال في ضبطه والتّأصيل له، ومن أهمّ ما يُؤخذُ عليها ما يلي:-

- لَم يتناول الباحثُ موضوع الاحتياط باعتباره نظريّةً فقهيّة ذات أصول وأركان وقواعد؛ وإنما تناوله باعتبار أنّه قاعدة من قواعد الفقه الإسلاميّ، وتعامل معه على ذلك الأساس؛ مُعتمداً على أقوال بعض الفقهاء الأقدمين الذين أطلقوا على موضُوع الاحتياط لفظ «**القاعدة**»، وذلك وإن كان مُستساغاً في عهدهم؛ لكون أوضاع الاصطلاحات العلميّة لَم تستقرّ بعدُ؛ فإنّه غير مُستساغٍ في وقتنا؛ لاستقلال كلّ مفهوم علميّ بمصطلح يخصّه.

- تناول الباحثُ أركان الاحتياط بإيجاز مخلّ؛ حيث لَم يخصّص لها سوى صفحة من صفحات الرّسالة الأربعمائة، وما ذكره لا يصلحُ في المقياس العلميّ الدّقيق أن يُعتبر أركاناً لهذا المعنى التّشريعيّ الهامّ؛ فقد شبّه الاحتياط بالعقود، وجعل من أركانه:- المحتاط والمحتاط فيه والمحتاط به والمحتاط له!!!

- لَم يخصّص الباحثُ لأسباب الاحتياط في رسالته مبحثاً مستقلا؛ وإنما تكلّم عن بعض عناصرها خلال عَرضه لأنواع الاحتياط؛ مُغْفلاً بذلك الكشفَ عن جانبٍ مهمّ من جوانب هذا الموضُوع الخطير، ولا يشكّ دارسٌ في أنّ معرفة أسباب أيّ معنى ممّا يُساعد في ضبطه وتصوّر حقيقته، ويُعين في سلامة العمل به، وكذلك لَم يعقد لمسالك الاحتياط عند الفقهاء مبحثاً يخصّه؛ إلا ما ورد الكلامُ عليه عرضاً خلال مباحث الرّسالة؛ ولا يخفى على ذوي الاختصاص أهميّةُ ذلك في دراسة مثل هذه المواضيع التي تمثّل في حقيقة الواقع رسماً التزمه الشّارع في أصوله وفرُوعه.

- عقد الباحثُ في بحثه فصلاً كاملا لشرُوط العمل بالاحتياط؛ ومع ذلك فقد أغفل بعض الشّروط المهمّة، وكثيرٌ ممّا ذكره مكرّرٌ، وقد كان يُغنِي عنه غيرُه، ولَم يتكلّم عن القواعد التي وضعها الفقهاءُ قيوداً للعمل بالاحتياط، وكلّ واحدة منها تمثّل أسّاً يقوم عليه هذا المعنى التّشريعيّ الهامّ.

- لَم يُظهر البحثُ بشكل واضحٍ أثر الاحتياط في التّقعيد الأصوليّ والفقهيّ، واكتفى بذكر بعض القواعد الأصوليّة والفقهيّة المندرجة تحت هذا المعنى؛ دون بيان وجه العلاقة بينها وبين الاحتياط المعتبر، مُغفلاً في الوقت عينه الكثيرَ من القواعد التي ترجعُ في أصل وضعها إلى اعتبار الاحتياط.

- الخطّة التي سلكها الباحثُ في دراسة الموضُوع مشوّشةٌ؛ ولا تُعطي القارئ صورةً واضحةً عنه؛ ولعلّ ذلك راجعٌ إلى كون دراسته الأُولَى من نوعها في هذا المجال، وذلك شأنُ كلّ عملٍ بشريّ يستهلّ ضعيفاً، ثُمّ تتعاورُ عليه الجهود؛ حتّى يرتقي إلى المستوى المنشود.

٢- «**الاحتياط؛ حقيقتُه وحُجيّته وأحكامه وضوابطه**»؛ وهي رسالةُ دكتوراه؛ أعدّها إلياس بلكا المغربيّ؛ وقد بذل الباحثُ في إعدادها جهداً يُشكرُ عليه، وجمّع في ثناياها مادّةً علميّةً طيّبةً تدلّ على حرصه واهتمامه بمشرُوعه؛ غير أنّه يُؤخذُ عليه جملةٌ من الملاحظات؛ من أبرزها:

- قد اتّبع الباحثُ في دراسة الموضُوع منهجيّةً غريبةً على مناهج البحث العلميّ؛ حيثُ وزّع مادّة بحثه على خمسة أبواب، وجعل «الاحتياط» واحداً منها؛ مع أنّ ذلك هو عنوانُ رسالته؛ بينما خصّص سائر الأبواب للكلام عن الشّبهة والورع والشكّ والخلاف، وأغرق بحثَه في عرض تفاصيل تلك المسائل والقضايا تعريفاً وتقسيماً وتنويعاً؛ وقد شعر الباحثُ بهذه الظّاهرة التي طغت على رسالته؛ فقال كالمعتذر: «لقد كان ما سلف من هذا الكتاب -**وهو قدرُ الثّلثين!!!**- بحثاً مفصّلاً لقضايا أساسيّة في علوم التّشريع.. لكن هذا البحثُ ربما طوّل على القارئ الشّقّة، وأغرَقه في تفاصيل ودراسات عديدة، يحسّ بها أنّه إزاءَ موضُوع الاحتياط كالتّائه الغريب، يُبصر الطّريق مرّةً، ويغيبُ عنه مرّات»[٣]، وما وصف به الباحثُ رسالتَه صدقٌ لا مُبالغة فيه؛ إذ لا يشعرُ القارئُ في الثّلثين الأَوَّلين منها سوى بما أقرّ وذكر.

- عدمُ تطرّق البحث إلَى مسائل مُهمّة في دراسة موضُوع الاحتياط والكشف عن مفهومه؛ ومن ذلك:- مُقوّمات الاحتياط، وأسبابه، ومُوجّهات العمل به؛ فلم يخصّص

3- بلكا، «الاحتياط»: (ص/٣٤٨).

الباحثُ لشيءٍ من ذلك في رسالته مباحث تخصّها؛ إلا ما ورَد على سبيل العرَض والتّبع؛ وذلك إخلالٌ من شأنه أن يحول دون الوصُول إلى بناء علميّ متكاملٍ لمفهوم نظريّة الاحتياط في الفقه الإسلاميّ.

- لَم يتكلّم الباحثُ عن أثر الاحتياط في التّقعيد الأصُوليّ والفقهيّ، واكتفى بذكر بعض القواعد؛ دون بيانٍ واضحٍ لأثر الاحتياط في تقريرها، وذلك إخلالٌ بجانب لا يتمّ فهمُ نظريّة الاحتياط دونه؛ وفي المقابل؛ فقد أفرط الإيغالَ في كثير من الجزئيّات التي لا ترتبط بالموضُوع، ولا تخدمُ مسائله وقضاياه مُباشرةً؛ ونظرةٌ خاطفةٌ في ثنايا بحثه كافيةٌ في إيقاف النّاظر على ذلك.

- عدمُ استفادة الباحث من مصادر كثيرة تناولت موضُوع الاحتياط، وأثرت بعض جوانبه، ونظّرت له بما لا يمكنُ الاستغناءُ عنه في بناء نظريّة متكاملة عن الاحتياط الفقهيّ، وتلك المصادرُ متنوّعةٌ؛ فمنها القديم ومنها الجديدُ؛ ولعلّ عدمَ وقوف الأخ الباحث عليها؛ هو عذرُه في ذلك.

٣- «**قواعد الأخذ بالأحوط وتطبيقاتُها في مجال العبادات**»، وهي رسالة ماجستير من الجامعة الأردنيّة؛ أعدّها إبراهيم مُصطفى الرّفاعيّ؛ حيثُ استهلّ الباحثُ رسالته بتعريف الاحتياط لغة واصطلاحاً؛ والألفاظ المتّصلة به، ثُمّ تناول مشروعيّة العمل بالاحتياط والأدلّة التي تنهضُ بحجيّته وأقوال العلماء في حكم الأخذ به؛ هل هو الوجوبُ أو النّدب؟ ثُمّ شرع في ذكر القواعد المندرجة تحت الاحتياط في العبادات، وعدّ خمسةً منها؛ حيثُ عقد لكلّ واحدة منها مبحثاً مُستقلا لشرحها والاستدلال لها، وذكرِ ما فيها من اتّفاق واختلاف، مذيّلاً كلَّ قاعدة ببعض ما يندرجُ تحتها من فرُوع فقهيّة خاصّة بأحكام العبادات؛ علماً بأنّ الباحث قد أغفل كثيراً من القواعد الفقهيّة المندرجة تحت معنى الاحتياط الشّرعيّ؛ ولعلّ عُذره في ذلك انحصارُ دراسته في مجال العبادات فقط.

ولا شكّ أنّ هذه الجهودَ مجتمعةً كان لها أثرٌ في نشوء هذه الدّراسة التي أقدّمها؛ فقد استفدتُ من كلّ ما كتبه هؤلاء الإخوةُ الباحثُون، وجعلتُ مُنتهى ما وقفوا عنده مُنطلقاً لمواصلة المشوار في الكتابة عن الاحتياط؛ محاولاً تجنّب ما عِبتُه عليهم من مآخذ ونواقص قدر الإمكان؛ باذلاً غايةَ المستطاع في الرّقيّ بالموضُوع إلى أعلى مُستوىً يمكنُ الوصُول إليه؛ وهذه هي طبيعةُ البحث العلميّ؛ فهو عملٌ تراكميٌّ يُكمّل اللاحقُ فيه ما أنتجه السّابقُ،

وهذه هي طبيعةُ الباحث في كلّ زمانٍ ومكان؛ فهو عنصرٌ ضعيفٌ ينشدُ الكمال فيما يقومُ به؛ وهيهات أن يُدركه.

رابعاً: - منهجيّةُ الدّراسة: ومن أجل نجاح الخطّة التي وضعتُها لدراسة هذا الموضُوع، وإفضائها إلى المقصُود على الوجه المطلوب؛ فقد حاولتُ أثناء مُعالجة مباحثه الالتزامَ بالمنهج الآتِي بيانُه: -

١. اعتماد منهج الاستقراء الأغلبِيّ في جمع مادّة الموضُوع وترتيبها وتنسيقها؛ مع الالتفات إلى المنهج التّحليليّ في دراسة محتواها والاستفادة منه في التّأصيل لموضُوع الاحتياط والتّنظير له.

٢. التزامُ الاختصار والبعدِ عن التّطويل والإطناب، والتّركيزُ على المعانِي المهمّة؛ دون الولوج في المسائل الفرعيّة التي لا تخدمُ الموضُوعَ مُباشرةً؛ وذلك حتّى لا تَستبحرَ جُزئيّات البحث، وتطول إلى الحدّ الذي يخرجُ به عن الإطار العامّ الموضُوع لدراسته سلفاً.

٣. الاكتفاءُ في التّمثيل بأبرز ما يُوضّح المعنى؛ مع الإعراض عن مُناقشة الأمثلة البيانيّة؛ إلا في بعض المواضع التي اقتضى المقامُ تناوُلها ببعض النّقاش.

٤. محاولةُ الاتّسام بالموضُوعيّة في مواطن التّرجيح والانتصار لآراء العلماء؛ وذلك بُغية الوصُول إلى الحقّ والصّواب مجرّداً عن دواعي التّعصّب والهوى.

٥. التّعريفُ بالمُصطلحات التِي لها ارتباطٌ وثيقٌ بالموضُوع؛ دون الالتفات إلى المصطلحات التي لا تخدمُ الدّراسة خدمةً مُباشرةً، وأمّا الأعلام؛ فلم أترجم لَهم تجنّباً للإطالة والإسهاب.

٦. الاعتماد على قوّة المادّة العلميّة في ترتيب مصادر التّوثيق، والانتقال إلى التّرتيب المذهبيّ للمؤلّفين؛ في حالة تقاربِهم في ذلك، وتقديم المتقدّمين على المتأخّرين عند اختلاف المنازع الاجتهاديّة واضطرابِها.

٧. عزوُ الآيات القرآنيّة إلى سُورها، وتخريجُ الأحاديث النبويّة، وعزوُها إلى مصادرها، وبيانُ درجتها من حيث الصحّة؛ إذا كان الحديث في غير الصّحيحين؛ فإن كان فيهما أو في أحدهما؛ اكتفيتُ بالعزو إليه دون غيره؛ وأمّا الآثار المرويّةُ عن السّلف ﷺ؛ فلم

أحتَفِل كثيراً بتخريجها؛ لورُودها في المتن غالباً على وجه الاستئناس والتّبع، ولصعوبة الوقوف على أقوال أهل الاختصاص في أسانيدها.

٨. وضع فهارس علميّة متنوّعة في مُؤخّرة الرّسالة؛ خدمةً للقارئ في الوقوف على مظانّ النّصوص والقواعد والمصطلحات والمصادر التي ورد ذكرُها وتوظيفُها في ثنايا مباحث الدّراسة.

هذا؛ وما قدّمته إنما هو جهدُ مَن أقرّ بالعجز والتّقصير ابتداءً وانتهاءً؛ فما كان فيه من صوابٍ؛ فتوفيقٌ خالصٌ من الله عزّ وجلّ، وما كان فيه من نقص ومن خلل؛ فمنّي ومن الشّيطان، وعُذري في ذلك أنّي بذلتُ المستطاعَ في خدمة العلم وأهله؛ والله المستعان، وعليه التّكلان.

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطّاهرين، وخلفائه الرّاشدين، وصحبه المرضيّين، والتّابعين لهم بإحسانٍ، وسلّم تسليماً كثيراً طيّباً مباركاً فيه دائماً إلى يوم الدّين.
تحريراً في: ١٤٢٧هـ

محمّد بن عمر سماعي

الفصلُ الأوّلُ:

حَقيقةُ الاحتيَاط وَمظَاهرُه ومَقاصدُه

وفيه المباحثُ الآتية:

المبحثُ الأوّلُ: مفهومُ الاحتياط وأنواعُه ومجالاتُه.

المبحثُ الثّاني: مظاهرُ اعتبار الاحتياط في التّشريع الإسلاميّ.

المبحثُ الثّالثُ: مقاصدُ الاحتياط الفقهيّ وفوائدُه.

المبحثُ الأوّلُ:

مفهُوم الاحتياط وأنواعُه ومجالاتُه

وفيه المطالبُ الآتية:-

المطلبُ الأوّل: تعريف الاحتياط في اللّغة والاصطلاح.

المطلب الثّاني: الألفاظ ذاتُ الصّلة.

المطلبُ الثّالث: أنواع الاحتياط المعتبَر.

المطلبُ الرّابع: مجالات العمل بالاحتياط الفقهيّ.

المطلبُ الأوّل:

تعريفُ الاحتياطِ لغةً واصطلاحاً

تعريفُ الاحتياطُ لغةً: افتعالٌ من «احتاط»؛ وأصل اشتقاقه من الثّلاثيّ «حَوَطَ»؛ والحَوْطُ: هو الشّيءُ يُطِيفُ بالشّيء؛ يُقال: حاطه يحوطه حَوْطاً وحِياطة وحَيطة بمعنى واحد؛ واسم الفاعل منه حائط؛ ويُطلق على الجدار حقيقةً؛ لأنّه يحوط ما فيه، وعلى البُستان من النّخيل ونحوه مجازاً؛ إذا كان عليه جدارٌ، ويُجمع على «حوائط»؛ ومنه قوله ﷺ: «على أهل الحوائط حفظُها بالنّهار»[٤]؛ يعني البساتين، وهو عامٌّ فيها[٥].

ومادّة «**حَوَطَ**» أصلٌ في الإحاطة الحسيّة بالشّيء، ولها في لسان العرب جُملةٌ من الإطلاقات المجازيّة؛ ولعلّ من أظهرها ما يأتي ذكرُه[٦]:

الأوّلُ: إحرازُ الشّيء وبلوغُ الغاية في العلم به؛ يقال: أحاط به؛ أي أحرزه كلّه، وبلغ علمُه به أقصاه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾[٧]، وقوله تعالى على لسان الهدهد: ﴿أَحَطْتُ بما لَم تُحِطْ به﴾[٨]؛ أَي علمته من جميع جهاته، وقوله تعالى: ﴿واللَّه مُحِيطٌ بالكافرين﴾[٩]؛ أَي جامعُهم يوم القيامة؛ لأنّ علمه قد أحاط بِهم؛ فلا يفوتُه شيءٌ منهم في ذلك اليوم.

4- جزءٌ من حديث رواه الإمام مالكٌ في الموطّأ عن البَراء رضي الله عنه، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في الضّواري والحريسة، رقم: ١٤٣٥، (٢/٧٤٧)؛ وهو حديثٌ مشهورٌ صحيحٌ؛ انظر: ابن عبد البَرّ، «التّمهيد»: (١١/٨٢)، والألبانيّ، «السّلسلة الصّحيحة»: (١/٤٧٧).

5- انظر: الفيروز آباديّ، «القاموس المحيط»: (ص/٨٥٦)، وابن منظور، «لسان العرب»: (٧/٢٧٩)، وابن فارس، «مُعجم مقاييس اللّغة»: (٢/١٢٠).

6- انظر: الفيروز آباديّ، «القاموس المحيط»: (ص/٨٥٦)، وابن منظور، «لسان العرب»: (٧/٢٧٩)، وابن فارس، «مُعجم مقاييس اللّغة»: (٢/١٢٠)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/١٦٧)، والسّامرائيّ، «معجمُ الفرائد»: (ص/٧١).

7- سُورة طه، الآية: (١١٠).

8- سُورة النّمل، الآية: (٢٢).

9- سُورة البقرة، الآية: (١٩).

الثّاني: الإحداقُ بالشّيء من كلّ جوانبه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿واللَّه من ورائهم مُحِيطٌ﴾[١٠]؛ أَي محدقٌ بِهم، لا يُعْجِزُه أَحَدٌ منهم، قد اشتملت قدرتُه عليهم؛ فلا مناص لهم منه.

الثّالثُ: الدّورانُ والالتفاف حول الشّيء؛ ومنه قولهم: أَنا أُحَوّطُ حَوْلَ ذلك الأَمْرِ؛ أَي أدور حوله، وقولهم: حاوط فلانٌ فلاناً؛ أي داورَه في أمر يُريده منه، وهو يأباه؛ كأنّ كلاًّ مِنهما يحوطُ صاحبه؛ ومن ذلك قول ابن مُقْبل:

وحاوَطَنِي حتَّى ثَنَيْتُ عِنانَه   عَلَى مُدْبِرِ العِلْباءِ رَيّانَ كاهِلُهْ[١١]

الرّابعُ: الحفظ والتعهّد والصّيانة؛ يُقال: حاطه؛ أي حفظه وتعهّده وكلأه، وصانه وذّب عنه، وتوفّر على مصالِحه، ومنه قولُهم على سبيل الدّعاء: لا زِلْتَ في حِياطَةِ اللهِ؛ أي دُمت في حفظ الله ورعايته.

الخامسُ: المحاذرةُ من الوقُوع في المهالك، وطلب السّلامة والحماية منها، ومنه قولهم: احتاط فلانٌ في أمره؛ أي أخذ فيه بالأحزم، وتَهيّأ لما قد يحدثُ؛ وسلّح نفسه وأحاطها بما يدفعُ عنها الأمر المكروه؛ ومنه أيضاً المثلُ السّائر: «أوسط الرّأي الاحتياط»[١٢]؛ أي أكثرُه تحصيلاً للحذر.

وهذه المعاني كلّها ترجعُ إلى معنى واحد؛ وهو الإحاطةُ المعنويّة بالشّيء، والأخيرُ منها أقربُها لموضُوع دراستنا وأشدُّها به التصاقاً؛ فالاحتياط أصلُه في اللّغة افتعالٌ من «احتاط للشّيء»؛ ومعناه:- طلَبَ الأحوط له، وأخذَ فيه بما يرعاه ويصُونه عن أوجه السّوء، ومسالك الخطر.

10- سُورة البرُوج، الآية: (٢٠).

11- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٣/٢٩٠)، وقوله: «وحاوَطَني»؛ أَي داوَرَني وعالَجَني، وقوله: «ثَنَيْتُ عنانه»؛ أي أَلجمته، و«مُدبر العِلْباء»؛ أي مُدبر العنق؛ والعِلباء بالمدّ العصبةُ الممتدّة في عنُق الرّقبة؛ عبّر بِها عن الرّقبة؛ وابن مقبل؛ هو تميم بنُ أبيّ؛ شاعرٌ جاهليٌّ، أدرك الإسلام؛ عاش نيّفاً ومائة سنة، وعُدّ في المخضرَمين؛ انظر: ابن سلام، «طبقاتُ فحول الشّعراء»: (١/١٥٠).

12- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٣/٢٩٠).

وأمّا الأحوطُ:- فهو لغةً اسمُ تفضيل من الاحتياط على غير قياس؛ قال الفيّوميّ: «قولُهم: افعل الأحوط.. والمعنَى: افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام، وأبعدُ عن شوائب التّأويلات، وليس مأخوذاً من الاحتياط؛ لأنّ أفعَل التّفضيل لا يُبنَى من خُماسيّ»(١٣)، والظّاهرُ من استعمال أكثر الفقهاء أنّهم لا يُفرّقون بين اللّفظين؛ وإن كان البناءُ اللّغويّ قاضٍ بثُبوت الفرق بينهما؛ لأنّ الزّيادة في المبنَى لا تكون إلا لمعنى مقصُود؛ وذلك ما قرّره المطرزي بقوله: «وقولُهم: هذا أحوط؛ أي أدخلُ في الاحتياط.. ونظيرُه: أخصرُ من الاختصار»(١٤)؛ والمعنَى عينُه أكّده البَركتيّ بقوله: «والأصحّ آكدُ من الصّحيح، والأحوطُ آكدُ من الاحتياط»(١٥).

تعريفُ الاحتياط اصطلاحاً: اختلفت عباراتُ العلماء في تعريف الاحتياط والكشف عن ماهيّته؛ والسّببُ في ذلك:- هو أنّ أكثر مَن عُني منهم بالحديث عن الاحتياط لَم يقصد تعريفَه استقلالاً؛ وإنما أشار إليه إشارةً في مَعرِض التّوجيه والتّعليل، أو في مَعرِض المناقشة والاعتراض؛ ولذلك جاءت تعريفاتُهم مُتباينةً تبايناً ملحوظاً؛ وسارت في اتجاهات مختلفةٍ؛ فالبعضُ راعى في تعريفه معنَى التردّد والشكّ؛ وهو السّبب الملجئُ إلى العمل الاحتياط، والبعضُ راعى معنَى التحفّظ والتحرّز من الوقوع في المحذور، وهو الأثر المُرجَّى من العمل بالاحتياط، والبعضُ الآخرُ راعى المعنيين معاً؛ وفيما يأتي ذكرٌ لأهمّ التّعريفات التي من شأنِها أن تحدّد حقيقةَ هذا المصطلح، وتكشفَ عن ماهيّته؛ مُصنّفةً وفقَ ذلك التّباين المذكور:-

الاتجاهُ الأوّل:- وهو يمثّل التّعريفات التي رُوعي فيها معنى التردّد والشّكّ، ومن أبرزها:-

- تعريفُ الكفويّ؛ وهو-: «**فعلُ ما يُتمكّن به من إزالة الشّكّ**»(١٦)؛ ومن أهمّ ما يُلاحظ على هذا التّعريف أنّه أطلق الشكّ، ولَم يُقيّده بالمعتبر منه؛ فإنّ الشّكوك أضربٌ

13- الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٥٧).

14- المطرّزيّ، «المغرب»: (ص/١٣٤).

15- البَركتيّ، «قواعد الفقه»: (ص/٥٧٧).

16- الكفويّ، «الكليّات»: (ص/٧٠)؛ وانظر قريباً منه: المناويّ، «التّعاريف»: (ص/٣٩)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢١٣/٣).

متفاوتة، منها ما يُشرعُ التحوّط من أجله، ومنها ما لا يُشرع؛ وبالإضافة إلى ذلك فإنّ رفع الشكّ عن النّفس قد يحصُل بغير الأخذ بالاحتياط من سائر الأصُول المقرّرة؛ فلا يكون التّعريف بهذا الاعتبار مانعاً من دخول غيره فيه(١٧).

- تعريفُ ابن عبد السّلام؛ وهو-: «**ترك ما يريبُ المكلّف إلى ما لا يريبه**»(١٨)؛ ويؤخذُ على هذا التّعريف نحوٌ ممّا أُخذ على سابقه؛ وذلك لأنّ الرّيب مُرادفٌ للشكّ، وقد وضَح أنّ رفعه ليس مُتوقّفاً على معنى الاحتياط للحكم؛ فقد يحصُل بأكثر من مسلك اجتهاديّ.

- تعريفُ ابن الهمام؛ وهو-: «**العملُ بأقوى الدّليلين**»(١٩)؛ ويُؤخذ على هذا التّعريف عدمُ الجمع؛ فإنّه قصرَ الاحتياط على بعض صُوره؛ وهي الأخذُ بالأقوى عند التّعارُض؛ وفي كون ذلك من صنُوف الاحتياط نظرٌ؛ فإنّ العمل بالأقوى واجبٌ اتّفاقاً، ولا يظهرُ فيه مدلولُ لفظ الاحتياط المُقتضي بحكم وضعه اللّغويّ وجُودَ ما يبعثُ على التّردّد والاحتمال(٢٠)؛ أضِف إلى ذلك أنّ مُقتضى الاحتياط قد يكونُ في العمل بالأضعف في كثير من المسائل؛ فليس الأخذُ بالأقوى من الأدلّة هو مُقتضى الاحتياط على وجه العمُوم والاطّراد.

الاتجاهُ الثّاني:- وهو يمثّل التّعريفات التي رُوعي في صياغتها معنى التحفّظ والتحرّز، ومن أبرزها:-

---

17- انظر: شاكر، «العمل بالاحتياط»: (ص/٤٦).

18- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٦١/٢).

19- انظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (٦٧/٢)؛ وراجع: الحمويّ، «غمزُ عيون البصائر»: (١٩٥/١)؛ وإنما أوردتُ هذا التّعريف هُنا؛ لأنّ العمل بالأقوى إنما يُصار إليه عند وقُوع التّعارُض الذي يُعتبَرُ من مناشئ الشّكوك المحوِجة إلى الاحتياط.

20- الاحتمالُ: لغةً العفوُ والإغضاءُ وإتعابُ النّفس في الحسيّات، ونحو ذلك؛ انظر: ابن منظُور، «لسان العرب»: (١٧٤/١١). واصطلاحاً: يُستعمل بمعنى الوهم والجواز؛ فيكون لازماً، وبمعنى الاقتضاء والتّضمين؛ فيكون مُتعدّياً؛ نحو: يحتمل أن يكون كذا، واحتمل الحال وجوهاً كثيرة؛ انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (٢٦/١).

- تعريفُ الجرجانيّ؛ وهو-: «**حفظ النّفس عن الوقوع في المآثِم**»[٢١]؛ ويُلاحظُ على هذا التّعريف أنّه قصرَ المقصُود من العمل بالاحتياط على حفظ النّفس عن الوقوع في المآثِم؛ مع أنّ الاحتياط لأمور الدّيانة قد يُسلك لتحصيل فضلِ عمل مندوب إليه، أو لاتّقاء معرّة فعلٍ مكروه.

- تعريفُ الفيّوميّ؛ وهو-: «**فعل ما هو أجمع لأصُول الأحكام، وأبعدُ عن شوائب التّأويلات**»[٢٢]؛ ويُلاحظ على هذا التّعريف العمومُ وعدمُ المنع؛ فإنّ فعل ما هو أجمع لأصُول الأحكام ليس ممّا يتميّز به الاحتياطُ عن غيره من سائر المسالك التّشريعيّة؛ بل كلٌّ منها لا يخرجُ عن ذلك المعنى[٢٣]؛ وينضافُ إلى ذلك:- أنّ جُلّ موارد الاحتياط في فروع الأحكام، لا في أصُولها[٢٤].

- تعريفُ ابن حزم؛ وهو-: «**اجتنابُ ما يتّقي المرءُ أن يكون غيرَ جائز، أو اتّقاء ما غيرُه خيرٌ منه عند ذلك المحتاط**»[٢٥]؛ وهذا التّعريفُ غير جامع؛ لأنّه حصر الاحتياط في الخرُوج من الخلاف؛ وذلك لا يعدُو أن يكون صُورةً من صُوَرِ الاحتياط الكثيرة، وكذلك يُؤخذ عليه أنّه اشتمل على ما يتوقّف تصوُّره على تصوّر المحدود؛ وهو قوله: «عند ذلك المحتاط»، وإدراكُ حقيقة المحتاط لا تتمّ على الوجه المراد إلا بإدراك حقيقة الاحتياط، وذلك دورٌ ممنوعٌ، يذهبُ بقيمة التّعريف، ويجعله من قَبيل ما لا يمكن التّعويلُ عليه في فهم حقيقة المحدود.

الاتجاهُ الثّالث:- وهو يمثّل التّعريفات التي رُوعي فيها المعنيان معاً؛ ومن أبرز هذه التّعريفات:-

---

21- الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٢٦).

22- الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٦٠).

23- انظر: شاكر، «العملُ بالاحتياط»: (ص/٤٥).

24- انظر: ابن حميد، «رفعُ الحرج»: (ص/٣٣١).

25- ابن حزم، «الإحكام في أصُول الأحكام»: (١/٥٠).

- تعريفُ ابن تيميّة؛ وهو-: «**اتّقاء ما يُخاف أن يكون سبباً للذمّ والعذاب عند عدم المُعارض الرّاجح**»[٢٦]؛ وهو من أحسن ما عُرّف به الاحتياط الشّرعيّ؛ غير أنّ حصرَ سبب الأخذ بالاحتياط في مخافة الذمّ والعذاب؛ قد يقعدُ به عن شمول الاحتياط المندوب؛ فإنّ السّبب الملجئ إليه هو الرّغبةُ في تحصيل فضائل الأعمال فقط، وليس في تركه ذمٌّ، ولا عقابٌ.

- تعريفُ مهديّ شمس الدّين؛ وهو-: «**الوظيفةُ الشّرعيّةُ أو العقليّة المؤمّنةُ من العقاب في حالة العجز عن معرفة حكم الشّارع**»[٢٧]؛ ويُؤخذ على هذا التّعريف أنّه نوَّعَ الاحتياط إلى عقليّ وشرعيّ؛ وذلك غيرُ مسلّم عند جماهير أهل السنّة؛ فإنّ العقل عندهم لا مدخل له في إثبات شيءٍ من الأحكام؛ اللهمّ إلا ما كان من قَبِيل النّفي الأصليّ؛ فإنّ للعقل فيه مدخلاً، لا على وجه الاستقلال؛ وإنما على وجه التّبع للأدلّة المنصُوبة من قِبَل الشّارع، وسيأتِي بيانُ ذلك في حينه[٢٨]؛ وكذلك يُؤخذ عليه حصرُه تأمينَ الوظيفة في العقاب؛ مع أنّ الاحتياط قد يكونُ مؤمّناً من تفويت مجرّد الثّواب.

والتّعريفاتُ التي جَمعت بين عُنصري الشكّ والتحفّظ هي الأقربُ إلى بيان ماهيّة الاحتياط وحقيقته، وهي التي يمكن الاعتمادُ عليها في مقام التّعريف به؛ وذلك لما بين كلّ منهما من تلازم ظاهر؛ فإنّ فعل ما لا شكّ فيه يلزمُ عنه امتناعُ الوقوع في المحرّم قطعاً، لما في ذلك من انتقال ظاهر من التردّد إلَى الجزم، ومن الشكّ إلَى اليقين، ومن الرّيبة إلَى القَرار والاطمئنان[٢٩].

ويمكنُنا من خلال التّعريفات الموردَة، والمناقشات التي أُثيرت حولَها؛ أن نتلمّس تعريفاً يكون أقربَ إلى مفهوم الاحتياط الذي نَهدف إلى دراسته، وألصقَ بمضمُونه الشّامل لكلّ أنواعه؛ فنقول في تعريفه؛ هو-: «**وظيفةٌ شرعيّةٌ تحولُ دون مخالفة أمر الشّارع عند العجز عن معرفة حكمه**».

26- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٠/١٣٨).

27- شمس الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٦٠)؛ وانظر منه أيضاً: (ص/٦٣).

28- انظر: (ص/٢٧).

29- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٣٥٢).

فـ«**الوظيفة**»: جنسٌ في التّعريف يعمّ الوظائف العلميّة والعمليّة؛ لأنّ الاحتياط قد يسلكه المجتهدُ في مقام الاستنباط؛ فيكون وظيفةً علميّةً، وقد يسلكه المكلّفُ في مقام امتثال تكاليف المشرّع؛ فيكون وظيفةً عمليّةً، وتقييدُها بكونِها «**شرعيّةً**»: من أجل الدّلالة على أنّ العمل بالاحتياط عملٌ بما شهد له الشّرعُ بالاعتبار، وليس من قَبِيل العمل بالرّأي المجرّد والتّخمين؛ و«**تحول دون مخالفة أمر الشّارع**»: فصلٌ في التّعريف؛ قُصد به بيانُ الغاية من العمل بِهذه الوظيفة، وهي تأمينُ المكلّف من الوقوع في مخالفة أوامر الشّارع بالفعل أو بالتّرك؛ سواء أكان ذلك على وجه الجزم، أم على وجه النّدب؟ و«**عند العجز عن معرفة حكمه**»: قيدٌ في التّعريف؛ قُصد به بيانُ المحالّ التي يُشرع فيها العملُ بِهذه الوظيفة، وهي التي يعجزُ فيها المكلّفُ عن الوصُول إلى معرفة حكم الشّرع في الواقعة يقيناً، أو ظنّاً يقومُ مقام اليقين.

العلاقةُ بين المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ:

الظاهرُ من خلال التّعريفات التي سِيقت سالفاً أنّ معنى الاحتياط الاصطلاحيّ أخصّ من معناه اللّغويّ؛ فالفقهاءُ قد استعملوا في تعريفِهم للاحتياط المعنَى الذي ذكره له أهلُ اللّسان، وزاد عليه كلٌّ منهم من القيُود ما رآه مُناسباً لتحديد معناه في الشّرع، والتّقييدُ من شأنه تقليلُ الشّيوع والعموم؛ وقد اكتفى بعضُهم في تعريفه بمعناه اللّغويّ؛ ولعلّ مبعثه على ذلك؛ هو القصدُ إلى أن يكون تعريفُه مُستغرقاً لِجميع أنواع الاحتياط التي شاع ذكرُها عند الفقهاء والأصُوليّين[٣٠].

❖❖❖

30- انظر: المناويّ، «التّعاريف»: (ص/٣٩)، والفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٥٧) والكفويّ، «الكليّات»: (ص/٥٦).

المطلبُ الثّاني:

الألفاظُ ذات الصّلة بالاحتياط

يُوجدُ عددٌ من الألفاظ التي لها صلةٌ وثيقةٌ بلفظ «الاحتياط»، وهذه الألفاظ منها ما هو أخصّ معنى من الاحتياط، ومنها ما هو أعمّ، ومنها ما هو مُشترِكٌ معه في بعض المعنى؛ ومُتميّزٌ عنه في البعض الآخر، والعلمُ بهذه الألفاظ من شأنه أن يُسهم في تشكيل تصوّر واضح لدى القارئ عن موضُوع الاحتياط؛ وفي السّياق الآتي ذكرٌ لأبرز ما أدركه البحثُ من هذه الألفاظ:

١ - التوقّفُ: وهو لغةً من الوقف، وهو الحبسُ والإمساكُ عن الشّيء؛ يقال توقّف عن الأمر؛ أي أمسك عنه؛ فلم يقل فيه بشيء[٣١]، ومنه قوله تعالى: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم﴾[٣٢]، وفي الاصطلاح يُطلقُ ويُراد به في الغالب الأعمّ:- تركُ العالِم الأخذَ بمقتضى أحد الدّليلين المتعارضين؛ لانعدام ما يُرجّح أحدهما على الآخر عنده[٣٣]؛ وقد يُطلق التوقّف ويُراد به الشّك في الحكم؛ كما قال البابرتيّ في معرِض بيانه لمراد فقهاءِ المذهب الحنفيّ بالشّك في مسألة سُؤر البغال والحمير: «والمشايخُ قالوا: المرادُ بالشّك التوقّف؛ لتعارض الأدلّة»[٣٤].

وقد استشكل البعضُ وجه الفرق بين التوقّف والاحتياط[٣٥]؛ والذي يظهرُ أنّ التوقّف بمعناه المقرّر لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع الاحتياط؛ فقد يكونُ التحوُّط بالفعل، وقد يكونُ بالتّرك، وقد يكونُ بالتوقّف؛ أي بالإمساك عن القول في المسألة برأيٍ

31- انظر: الفيّومي، «المصباحُ المنير»: (ص/٦٦٩).

32- سُورة الإسراء، الآية: (٣٦).

33- انظر: الكفويّ، «الكليّات»: (ص/٣٠٣)، وآل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/٥٣٣)، وابن بدران، «المدخل»: (ص/١٤٩).

34- البابرتيّ، «العناية شرحُ الهداية»: (١/١١٣).

35- انظر: شاكر، «العمل بالاحتياط»: (ص/٥١)؛ فقد نقل عن القميّ أنّه قال: «وأمّا التوقّف والاحتياط فلم أتحقّق الفرق بين موادّهما؛ وقال بعضُ المتأخّرين: إنّ التوقّف عبارةٌ عن ترك المحتمل للحرمة وحكمٍ آخر من الأحكام الخمسة، والاحتياط عبارةٌ عن ارتكاب الأمر المحتمل للوجوب وحكمٍ آخر ما عدا التّحريم». نقلاً عن كتابه: «القوانين في الأصُول»: (١٢٧/ب) مخطوطٌ.

من الآراء، وهو بلا شكّ غير التّرك؛ بل هو على الصّحيح موقفٌ سلبيّ يتلبّس به المجتهدُ في مواضع الاحتمال إلى حين ظهُور المُرجّح؛ قال ابنُ قدامة: «أمّا التوقّفُ عن الجواب؛ فليس بقول في المسألة؛ إنما هو تركٌ للقول فيها، وتوقّفٌ عنها؛ لتعارُض الأدلّة فيها، وإشكال دليلها»[٣٦].

٢ - التحرّزُ: وهو لغة من الاحتراز؛ يُقال: احترز وتحرّز من كذا؛ أي تحفّظ منه، وأحرزتُ الشّيء إحرازاً؛ أي ضممته إليّ[٣٧]؛ ومثله في المعنى التحفّظ؛ قال الإفريقيّ: «التحفّظ: قلّة الغفلة في الأمُور والكلام، والتيقّظ من السّقطة؛ كأنّه على حذر من السّقوط»[٣٨].

والظّاهرُ أنّ معناه لدى علماء الاصطلاح لا يختلفُ عن معناه لدى أهل اللّسان، ولذلك لَم يخصّوه بتعريف حديّ، وهو رديفٌ للاحتياط بمعناه اللّغويّ، وأمّا بالمعنى العُرفِيّ؛ فالاحتياطُ أخصّ منه؛ لأنّهم قد أطلقوا التحرّز في الاستعمال عن القيُود التي من شأنِها أن تُقلّل من شيُوعه.

٣ - الاستظهارُ: وهو لغة طلبُ العون والمساعدة؛ يُقال: استظهر فلانٌ بفلان؛ أي استعان به على مُراده، وظاهرتُ فلاناً على فلان؛ أي أعنته عليه، ويُستعمل أيضاً بمعنى القراءة عن ظهر القلب حفظاً؛ يُقال: قرأ القرآن عن ظهر قلبه؛ أي قرأه حفظاً بلا كتاب[٣٩].

ويستعمل الفقهاءُ الاستظهار بمعنى الاحتياط؛ ومن ذلك صنيعُ فقهاء المالكيّة في شأن المعتادة إذا لَم ينقطع عنها الدّم؛ حيثُ أوجبوا عليها أن تستظهر بثلاثة أيّام؛ أي تحتاط بزيادة ثلاثة أيّام، ثُمّ تغتسل وتُصليّ؛ وفي ذلك يقول ابنُ القاسم: «وكلّ امرأة كانت أيّامُها

36- ابن قدامة، «المغني»: (٢٨٩/٧).

37- انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٢٩).

38- ابن منظور، «لسان العرب»: (٤٤٢/٧).

39- انظر: الفيروز آباديّ، «القاموس المحيط»: (ص/٥٥٧)، وابن منظور، «لسان العرب»: (٥٢٨/٤)، والفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٣٨٨).

أقلّ من خمسة عشر يوماً؛ فإنّها تستظهرُ بثلاث ما بينها وبين خمسة عشر»[٤٠]؛ ومن ذلك أيضاً صنيعُ بعض الشّافعيّة؛ كقول الغزاليّ عند كلامه عن كيفيّة تطهير النّجاسة: «يُستحبّ الاستظهارُ في العينيّة والحكميّة بعد حصُول الطّهارة بغسلة ثانيةٍ وثالثةٍ»[٤١]؛ وبيّن الهيتميّ مُراده بذلك؛ فقال: «والمرادُ بالاستظهار الاحتياطُ بتحقّق وصُول الماء إلى جميع أجزاء المغسول»[٤٢].

وظاهرٌ ممّا فرَط ذكرُه أنّ معنى الاستظهار أعمُّ من معنى الاحتياط؛ ولذلك يمكننا القولُ بأنّ الاحتياط بمعناه الاصطلاحيّ لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع الاستظهار بمعناه اللّغويّ الشّامل.

٤ - التورّعُ: وهو لغةً من الورع، وهو الكفّ والانقباضُ؛ يقال: تورّع عن كذا؛ أي تحرّج عنه وتركه[٤٣]؛ وأمّا في الاصطلاح؛ فإنّ غالب ما يُستعمل فيه لفظ الورعُ هو: «تجنّب الشّبهات خوفاً من الوقوع في المحرّمات»[٤٤]، وبذلك يكون معناهُ أخصّ من معنى الاحتياط؛ لأنّه لا يكون إلا بالتّرك؛ بخلاف الاحتياط؛ فقد يكون بالفعل، وقد يكون بالتّرك.

وقد يستعمل الفقهاءُ الورعَ بمعنَى الاحتياطَ على وجه التّرادف؛ كما هو ظاهرٌ من صنيع الشّوكانِيّ؛ حيث قال: «وإذا كان الاحتياطُ في التّرك فهو الورعُ، وإن كان في الفعل؛ فكذلك»[٤٥].

40- انظر: مالك، «المدوّنة»: (١٥١/١)؛ وانظر: الباجيّ، «المنتقى»: (١٢٤/١)، والحطّاب، «مواهب الجليل»: (٣٦٨/١).

41- الغزالي، «الوسيط»: (١٩٢/١).

42- الهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (٢٣٠/١)؛ ونقل الفيّوميّ عن الرّافعيّ أنّه قال: «والاستظهارُ الاحتياط»، وعقّب عليه بقوله: «وما قاله الرّافعيّ.. صحيحٌ؛ لأنّه استعانةٌ بالغَسل على يقين الطّهارة»؛ انظر له: «المصباحُ المنير»: (ص/٣٨٨).

43- انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٦٥٥)، والجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٢٥٢)، والكفويّ، «الكليّات»: (ص/٩٤٤).

44- الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٢٥٢)؛ وانظر: القرافِيّ، «الفروق»: (٢١٠/٤).

45- الشّوكانيّ، «كشفُ الشّبهات»: (ص/١٣)؛ وانظر قريباً منه: الكفويّ، «الكليّات»: (ص/٩٤٤).

وقد يُطلق ويُراد به نوعٌ خاصٌّ من أنواع الاحتياط، وهو المندوبُ منه؛ والظّاهرُ أنّ العرف الاصطلاحيّ خصوصاً لدى المتأخّرين نحى إلى تخصيص الورع بالاحتياط المندوب؛ فإذا أطلق انصرف إليه رأساً؛ مع أنّ أصل المعنى أعمّ من ذلك، وظهر هذا التّفريقُ واضحاً في كلام جلّة من أهل العلم؛ منهم العزّ بن عبد السّلام؛ حيثُ قال بعد ذكره لما يُندب من أضرُب الاحتياط: «ويُعبّر عنه بالورع»[٤٦].

ومنهم أيضاً ابنُ حجر؛ حيث قال في تعليقه على قول الإمام البُخاريّ: «ويُروى عن ابن عبّاس وجرهد ومحمّد بن جحش عن النبيّ ﷺ: الفخذ عورةٌ؛ وقال أنس: حسرَ النبيّ ﷺ عن فخذه؛ وحديثُ أنس أسندُ، وحديث جرهد أحوط؛ حتّى يخرج من اختلافهم»[٤٧]؛ قال الحافظ معلّقاً: «وهو يحتملُ أن يُريد بالاحتياط الوجُوب أو الورع، وهو أظهرُ؛ لقوله: حتى يخرج من اختلافهم»[٤٨].

و لم يُمايز آخرون بين الواجب والمندوب من الورع؛ جرياً على مُقتضى أصل المعنى اللّغويّ؛ كما صنع ابن تيميّة؛ حيث قال في مقام التّعريف به والتّفريق بين ما يجب منه وما يُندب: «الورع المشروعُ المستحبّ الذي بعث الله به محمّداً؛ فهو اتّقاء ما يُخاف أن يكون سبباً للذمّ والعذاب عند عدم المعارض الرّاجح.. وأمّا الورعُ الواجبُ؛ فهو.. فعلُ الواجب وترك المحرم»[٤٩].

٥ - التحرّي: وهو لغة الطّلبُ والابتغاء؛ يُقال: تحرّى الشّيء؛ أي قصده، وتحرّى في الأمر؛ أي طلب أحرَى الأمرين؛ ومنه قوله تعالى: ﴿فأولئك تحرّوا رشداً﴾[٥٠]؛ أي توخّوا الرّشدَ والصّواب، وعمدُوا إليه[٥١]؛ وفي الاصطلاح: هو التمسّكُ بطرف وناحيةٍ من الأمر

46- ابن عبد السلام، «قواعد الأحكام»: (١٤/٢)؛ وانظر في نفس المعنى: الزّركشيّ، «المنثُور في القواعد»: (٢٢٨/٢).

47- انظر: البُخاريّ، كتاب: الصّلاة، باب: ما يُذكرُ في الفخذ، (١٤٥/١)؛ وقد ذكرهما تعليقاً؛ غير أنّه جزم بالثّاني دون الأوّل.

48- ابن حجر، «فتح الباري»: (٤٧٩/١).

49- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (١٣٨/٢٠)؛ وانظر تكملة كلامه هناك.

50- سُورة الجنّ، الآية: (١٤).

51- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٧٤/١٤)، والفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٣٣).

عند اشتباه وجُوهه، والتباس جوانبه[٥٢]؛ وعرّفه السّرخسيّ بأنّه: «عبارةٌ عن طلب الشّيء بغالب الرّأي عند تعذّر الوقُوف على حقيقته»[٥٣].

والتحرّي والتوخّي بمعنى واحد؛ غير أنّ لفظ التوخّي يُستعمل غالباً في المعاملات، ولفظ التحرّي يُستعمل غالباً في العبادات[٥٤]، وكذلك التحرّي والاجتهاد بمعنى واحد؛ إلا أنّ العرف الاصطلاحيّ خصّ الاجتهاد ببذل الوُسع في معرفة أحكام الحوادث من أدلّتها، ولَم يُقيّد التحرّي بذلك؛ فقد يكونُ التحرّي عن دليل أو أمارة، وقد يكونُ بمجرّد شهادة القلب من غير أمارة[٥٥].

وفرّق البعضُ بين التحرّي والاحتياط؛ مُقرّراً بأنّ التحرّي مقدّمٌ في مقام العمل، وأنّ المكلّف ينْزعُ أوّلا إلى التحريّ؛ فإن لَم يتوصّل به إلى ما يطمئنّ إليه؛ انتقل إلَى الأخذ بالاحتياط[٥٦]؛ وفي ذلك نظرٌ؛ فإنّ الذي يدلّ عليه واقعُ الاصطلاح أنّ التحرّي أعمُّ معنى من الاحتياط؛ لأنّ الباعث على التحرّي عند اشتباه الأحكام؛ هو القصدُ إلى إيقاع العبادة وفقَ الأمر بالاعتماد على ما يحصلُ لدى المكلّف من معرّفات، ثُمّ إن كان مُؤدّى التحرّي الذي قام به هو الميلَ إلى الأشدّ؛ كان تحريّاً واحتياطاً، وإن كان مؤدّاه الميلَ إلى الأخفّ؛ كان تحريّاً مجرّداً.

وممّا يؤكّد لك ذلك المعنى؛ ما ألمح إليه البغويُّ في معرِض شرحه لحديث الأمر بالتحرّي في الصّلاة لمن شكّ في عدد ركعاتِها[٥٧]؛ فقد رجّح أنّ البناء على اليقين هو المعنى

52- النّسفيّ، «طلبة الطّلبة»: (ص/٩١).

53- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١٠/١٨٥)؛ وانظر: الأنصاريّ، «أسنى المطالب»: (١/٢٣)، والبلخيّ، «الفتاوى الهنديّة»: (٥/٣٨٢).

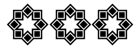
54- انظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١٠/١٨٥).

55- انظر: الأنصاريّ، «أسنى المطالب»: (١/٢٣)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (١٠/١٨٧).

56- ومن هؤلاء: الرّفاعيّ؛ انظر له: «قواعد الأخذ بالأحوط»: (ص/٢٢).

57- وهو ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن عبد الله بن مسعود ﷺ أنّ النبيّ ﷺ قال: «إذا شكّ أحدُكم في صلاته؛ فليتحرَّ الصّواب؛ فليُتمّ عليه، ثُم ليسلّم، ثُمّ ليسجد سجدتين»؛ البخاريّ، كتاب: الصّلاة، باب: التوجّه نحو القبلة حيثُ كان، رقم: ٣٩٢، (١/١٥٦)، مسلمٌ، كتاب: المساجد ومواضع الصّلاة، باب: السّهو في الصّلاة والسّجود له، رقم: ٥٧٢، (١/٤٠٠).

المراد به في النصّ، وعلّل ذلك بقوله: «لأنّ حقيقة التحرّي هو طلبُ أحرى الأمرين وأولاهما بالصّواب، وأحراهُما هو البناءُ على اليقين؛ لما فيه من الأخذ بالاحتياط في إكمال الصّلاة»(٥٨).



58- البغويّ، «شرحُ السنّة»: (٣٦٦/٢)؛ وانظر قريباً منه عند: العظيم آباديّ، «عون المعبود»: (٢٢٩/٣).

المطلبُ الثّالثُ:

أنواعُ الاحتياط

الاحتياطُ من حيثُ المضمونُ الأصليّ شيءٌ واحدٌ؛ ويردُ عليه التنوّعُ باعتبار الجهة التي يُنظر إليه منها؛ وفي هذا المطلب محاولةٌ لرصد أبرز الجهات التي يمكنُنا أن ننوّع الاحتياط من خلالها:

أوّلاً: أنواعُ الاحتياط باعتبار الحاكم به: يتنوّع الاحتياط بالنّظر إلى من يحكمُ به إلى قسمين؛ وهما: -

الأوّلُ: الاحتياطُ العقليُّ: وهو حكمُ العقل بلزوم الخروج عن عُهدة التّكليف المنجّز إذا كان ممكناً(٥٩)، والعقل عند أهل السنّة إنما يصلحُ الاعتمادُ عليه في مجال نفي الأحكام الشّرعيّة، وأمّا إثباتُها فلا مدخل للعقول البشريّة فيه مطلقاً؛ إلا على وجه التّبع للأدلّة المنصُوبة من قبل الشّارع(٦٠)؛ وفي تقرير ذلك يقول الغزاليّ: «النّظرُ في الأحكام؛ إمّا أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أمّا إثباتُها؛ فالعقلُ قاصرٌ عن الدّلالة عليه، وأمّا النّفي؛ فالعقل قد دلّ عليه إلى أن يرد الدّليل السّمعيُّ بالمعنى النّاقل من النّفي الأصليّ؛ فانتهض دليلاً على أحد الشّطرين؛ وهو النّفي»(٦١).

وعليه؛ فإنّ الاحتياط العقليّ مُنحصرٌ مجالُه في الأحكام العدميّة، ولا تعلُّق له بالأحكام الوجُوديّة البتّة، وهو بذلك لا يُتصوّر إلا على مذهب القائلين بأنّ الأصل في الأشياء الحظر حتى يرد من جهة الشّرع ما يدلّ على حليّة الانتفاع بِها(٦٢)، وأمّا على مذهب القائلين بأنّ

59- انظر: تقيّ الحكيم، «الأصُول العامّة للفقه المقارن»: (ص/٥٢١).

60- انظر: الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/١٦٠)، والرّازيّ، «المحصول»: (٩٧/٦)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٤/٨).

61- الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/١٥٩)؛ وانظر: البخاريّ، «كشفُ الأسرار»: (٤٠٨/٣).

62- وهو قولٌ مرجوحٌ مخالفٌ للإجماع الواقع على حليّة المنافع التي لَم يرد من جهة الشّرع ما يمنع منها نصّاً أو معنىً؛ قال ابن تيميّة: «وهو قولٌ مُتأخِّرٌ لَم يُؤثر أصلُه عن أحدٍ من السّابقين ممّن له قدمٌ.. وأنّ بعضَ مَن لَم يُحِط علماً بمدارك الأحكام، ولَم يُؤتَ تمييزاً في مظانّ الاشتباه؛ ربما سحَب ذيل ما قبل الشّرع على ما بعده؛ إلا أنّ هذا غلطٌ قبيحٌ.. لا يهتكُ حريمَ الإجماع، ولا يثلمُ سَنَنَ الاتّباع»؛ انظر

الأصل في الأشياء الإباحة؛ فإنّ الاحتياط غيرُ وارد في تركها عندهم؛ اللهمّ إلا ما كان من قبيل ترك التوسّع في المُباحات[٦٣].

وأمّا عند علماء الأصُول من الشّيعة فالاحتياط العقليّ يُراد به:- حكم العقل بأنّ شغل الذمّة اليقينيّ بالتّكليف يقتضي تحصيل الفراغ اليقينيّ بالامتثال اليقينيّ؛ لإدراك العقل أنّ للمولَى على الإنسان حقّ الطّاعة في التّكاليف المعلومة والمحتملة؛ ما لَم يثبت بالدّليل عدمُ التفات المشرّع إلى المحتمَل[٦٤]، ويُطلقون على ذلك الوجوبِ أصالةَ الاشتغال؛ أي أنّ ذمّة الإنسان مشتغلةٌ بالتّكليف المحتمِل، ولا نخرج عن ذلك الأصل إلا إذا علمنا أنّ الشّارع يرضى بترك الاحتياط فيه[٦٥]؛ وذلك مبنيٌّ على أصلهم في اعتبار العقل مصدراً يمكنه أن يستقلّ بإدراك الأحكام عند غياب الوحي[٦٦].

الثّاني: الاحتياطُ الشّرعيُّ: وهو حكمُ الشّرع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التّكليف أو اجتنابِها عند الشكّ بِها، والعجزِ عن تحصيل واقعها؛ شريطةَ التمكّن من الجمع بينها في الفعل أو التّرك[٦٧].

ويتنوّع الاحتياط الشّرعيُّ باعتبار مَن يقومُ به إلى قسمين أيضاً: قسمٍ توقيفيّ، وقسمٍ اجتهاديّ:

فأمّا القسمُ التّوقيفيُّ: فالمقصُود به النّصوص الشّرعيّة التي أفادت أحكاماً عمليّة مبنيّة على مُراعاة الاحتياط والتحرّز؛ قال الشّاطبيّ: «الحلالُ والحرامُ من كلّ نوعٍ قد بيّنه القرآن،

له: «الفتاوَى الكبرى»: (٣٧١/١)؛ وانظر أيضاً: الهنديّ، «نهايةُ الوصُول»: (٣٩٣٨/٨)، والسّالميّ، «شرحُ طلعة الشّمس»: (١٨٩/٢).

63- وسيأتي بيانُ ذلك عند الكلام على مسالك العمل بالاحتياط عند الفقهاء؛ انظر: (ص/١٤٧) من هذه الرّسالة.

64- انظر: الصّدر، «دروسٌ في علم الأصُول»: (ص/١٧٢)، وشمس الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٦٥).

65- انظر: الصّدر، «دروسٌ في علم الأصُول»: (ص/١٧٢).

66- ولما لَم يكن للعقل أثرٌ في الأحكام التي يترتّب عليها جزاءٌ أخرويٌّ عند أهل السنّة؛ فإنّ مجال هذه الدّراسة سيكونُ مقصُوراً على الاحتياط الشّرعيّ؛ دون العقليّ.

67- انظر: تقيّ الحكيم، «الأصُول العامّة للفقه المقارن»: (ص/٤٩٥).

وجاءت بينهما أمورٌ مُلتبسةٌ؛ لأخذها بطرفٍ من الحلال والحرام؛ فبيّن صاحبُ السنّة ﷺ من ذلك على الجملة والتّفصيل»[٦٨].

وممّا يمكن التّمثيلُ به لذلك:- رفعُ النبيّ ﷺ للنّكاح المُتيقَّن بشهادة أمةٍ على أخوّة الزّوجين من الرّضاعة؛ فقد روى البخاريّ عن عُقبة بن الحارث ﷺ أنّه تزوّج أمّ يحيى بنتَ أبِي إهاب؛ قال: فجاءت أمةٌ سوداءُ؛ فقالت: قد أرضعتُكما؛ فذكرتُ ذلك للنّبيّ ﷺ؛ فأعرض عنّي. قال: فتنحَّيتُ، فذكرتُ ذلك له؛ قال: «وكيف وقد زعمَتْ أن قد أرضعتْكُما؟!»؛ فنهاه عنها[٦٩]؛ فقد أعمل الشّارعُ ظاهرَ الشّهادة، وقدّمه على أصل بقاء النّكاح احتياطاً[٧٠].

وأمّا القسم الاجتهاديّ؛ فالمقصُود به الفتاوى الصّادرة عن بعض المجتهدين، والمبنيّة على النّظر في مآلات الأفعال والاحتياط للأحكام؛ وممّا يمكنُ التّمثيلُ به لذلك من اجتهادات الفقهاء:- مسألةُ مَن وكّل شخصاً بتزويج ابنته؛ واتّفق أن مات الموكِّلُ ووقع النّكاح؛ دون أن يُعرف السّابقُ منهما؛ فقد صرّح بعضُ الفقهاء ببُطلان النّكاح احتياطاً لأصل التّحريم في الأبضاع؛ وفي ذلك يقول الإسنويّ: «قال الرّويانِي: وعندي أنّه لا يصحّ؛ لأنّ الأصلَ التّحريمُ؛ فلا يُستباح بالشّكّ»[٧١].

ثانياً: أنواعُ الاحتياط باعتبار مُتعلّقه: ويتنوّعُ الاحتياط بالنّظر إلى مُتعلَّقه إلى ثلاثة أنواع؛ فهو إمّا أن يكون احتياطاً بالفعل، وإمّا أن يكون بالتّرك، وإمّا أن يكون بالتوقّف عن الفعل والتّرك معاً:-

فأمّا الاحتياط الفعليُّ: فهو التحفّظ للفعل الذي يحتملُ أن يكون مطلوباً من جهة الشّارع على وجه الجزم أو النّدب بالقيام به وتحصيله؛ «فإن تردّد بين الواجب والنّدب، أو الواجب والمباح:- أُتِي به على صفة الواجب؛ تحصيلاً لما يُتوهّم من مصلحة الإيجاب، وإن

68- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٥/٤).

69- البُخاريّ، كتاب: الشّهادات، باب: شهادة الإماء والعبيد، ح:٢٥١٦، (٩٤١/٢).

70- انظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٢٥٩/١)، وابن حجر، «فتحُ الباري»: (٢٦٨/٥).

71- الإسنويّ، «التّمهيدُ»: (٤٨٩/١).

تردّد بين المندوب والمباح:- أُتي به على صفة المندوب؛ تحصيلا لما يُتوهّم من مصلحة النّدب»[٧٢].

وأمّا الاحتياط التّركيّ: فهو التحفّظ للفعل الذي يحتمل أن يكون منهيّاً عنه من جهة الشّارع على وجه الجزم أو الكراهة بتركه والابتعاد عنه؛ «فإن تردّد بين المحرّم والمكروه، أو بين المحرّم والمباح، أو بين المكروه والمباح:- فالورع اجتنابُه؛ دفعاً لما يُتوهّم من مفسدة المكروه أو الحرام»[٧٣].

وضابطُ الفرق بين الاحتياط في الفعل والاحتياط في التّرك:- هو أنّ كلّ فعل توُهّم اشتمالُه على مصلحة ومفسدة؛ فإن كانت مصلحتُه أرجحَ من مفسدته؛ فالورع في فعله، وإن كانت مفسدتُه أرجحَ من مصلحته؛ فالورع في تركه؛ تنْزيلا للموهوم منْزلة المعلوم في الحالين معاً[٧٤].

وأمّا الاحتياط السّلبيّ: وهو المعبّر عنه بالتوقّف؛ فهو موقفٌ يصيرُ إليه المجتهد غالباً عندما تتقاومُ جهتا الفعل والتّرك في نظره، ويتعذّر عليه التّرجيحُ بينهما بوجه مُعتبر شرعاً؛ فيلجأ حينئذٍ إلى لزوم جهة السّلب حذراً من الوقُوع في الممنوع؛ قال المازريّ: «قد تكونُ أصُول الشّرع المختلفةُ تتجاذبُ فرعاً واحداً تجاذباً متساوياً في حقّ بعض العلماء، ولا يمكنه تصوّرُ ترجيحٍ، وردُّه لبعض الأصُول يُوجب تحريمه، وردُّه لبعضها يُوجب تحليله.. ولَم تظهر له طرُق التّرجيح الواضحة.. فيقف فيه»[٧٥].

والتوقّفُ في حقّ المجتهد يجري العملُ به في الأحوال التي ينتجُ فيها عن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر تفويتُ مصلحة مطلوبٍ تحصيلُها، أو إيقاعُ مفسدة مطلوبٍ إفناؤُها؛ وذلك أمرٌ مختصٌّ بفئة المجتهدين؛ دون غيرهم من جملة المكلّفين، وأمّا التوقّفُ في حقّ المقلّد؛

72- انظر: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٧٦).

73- انظر: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٧٦)؛ والشّوكانيّ، «كشفُ الشّبهات»: (ص/٧).

74- انظر: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٧٦)، والقرافِيّ، «الفرُوق»: (٢١٣/٤).

75- المازريّ، «المعلم بفوائد مُسلم»: (٢٠٣/٢).

فإنّه يكونُ بترك الهجُوم على ما لا يعرف حُكمه، ويُشكل عليه أمرُه؛ حتّى يتبيّن له بطريقٍ مُعتبَر.

ثالثاً: أنواعُ الاحتياط باعتبار حكمه: يتنوّع الاحتياط باعتبار حكمه إلى واجب ومندوب؛ وذلك لأنّه ليس على درجة واحدةٍ من حيثُ تأكّد طلب العمل به؛ بل قد يتأكّد أمرُه حتى يرتقي إلى منْزلة ما لا ينبغي الإخلالُ به، وقد يقصرُ عن ذلك، ويُصبح العمل به من قبيل فضائل الأعمال؛ وفي ذلك يقول ابنُ عبد السّلام: «والاحتياط ضربان:- أحدُهما: ما يُندب إليه، ويُعبّر عنه بالورع؛ والثّاني: ما يَجبُ من الاحتياط؛ لكونه وسيلةً إلى تحصيل ما تحقّق تحريمه»[٧٦].

وما ذكره العزّ بنُ عبد السّلام من انقسام الاحتياط الشّرعيّ إلى ما يجبُ فعله، وما يُندب؛ يُمثّل في حقيقة الواقع اتّجاه أكثر العلماء الذين عُنوا بالحديث عن موضُوع الاحتياط؛ سواءٌ في مقام التّأصيل له والتّعريف به، أو في مقام الكلام عن أحكام الفرُوع، والكشف عن مداركها؛ وذهب البعضُ إلى أنّ الاحتياط لا يكون إلا مندوباً؛ ولا يمكنُ بحال أن يكون مصدراً للإلزام على أحد من المكلّفين، وفي مُقدّمتهم:- الإمامُ ابنُ حزم الظّاهريّ، وسيأتِي بيان رأيه تفصيلاً في حينه[٧٧].

❁❁❁

76- ابن عبد السلام، «قواعد الأحكام»: (٢/١٤)؛ وانظر أيضاً: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٢٨)، والمقّري، «القواعدُ»: (١/٢٩٤).

77- انظر: (ص/١٧١).

المطلبُ الرّابعُ:

مجالاتُ العمل بالاحتياط

مجالاتُ العمل بالاحتياط هي كلُّ المواضع التي يعلم فيها المكلّف بالحكم الشّرعيّ الذي وضعه الشّارعُ في أصل الشّريعة، ويعلم بوجود موضُوعه في الخارج؛ ولكن لا يعلم مكانه بالضّبط، ولا يستطيعُ تعيينَه على الخصُوص[٧٨]، ويمكننا أن نحدّد ذلك بصُورة عامّة في النّقاط الآتية: -

المجال الأوّل: حالة الشكّ في التّكليف: يظهرُ العمل بالاحتياط بصُورة جليّة في الأحوال التي يحصُل فيها الشكّ في انعقاد التّكليف أصلا؛ إمّا لعدم وجُود نصّ من المشرّع بخصُوص الواقعة، وإمّا لورود الاحتمال على النصّ المتعلّق بشأنها؛ فبينما يُفيد منه البعضُ لزوم التّكليف بمقتضاه؛ يجنحُ آخرون إلى نفيه؛ لقيام المانع منه لديهم؛ كعدم صراحته في الدّلالة على المقصُود ونحو ذلك، ومثارُ الاحتياط في مثل هذه الأحوال؛ يكونُ بمعرفة أنّ قيام شبهة التّكليف مدعاةٌ لتفصّي حقيقة الواقع، وبذل الوسع في محاولة الخروج من ورطة الجهل الذي من شأنه أن يُوقع المكلّف في تفويت ما كُلّف به؛ إمّا بترك مُوجَبه، أو انتهاك حريمه.

المجال الثّاني: حالة الشكّ في المُكلَّف به: ويظهر كذلك مجال العمل بالاحتياط في الأحوال التي يُعلم فيها بوقُوع التّكليف؛ دون تعيّن واحد من أفراده المحتملة؛ ليقع الامتثال على الوجه المراد[٧٩]، ومثارُ الاحتياط في مثل هذه الأحوال؛ هو التفات المكلّف إلى أنّ ذلك موجِبٌ للعلم بأداء الواقع من جهة الإتيان بجميع محتملات التّكليف؛ إذ العقل السويُّ يُدرك كفاية ذلك في الخروج من عهدة التّكليف، وأداء حقّ الطّاعة، وتأمين المكلّف من مغبّة الوقوع في ترك الامتثال[٨٠].

78- انظر: مغنيّة، «علم أصُول الفقه»: (ص/٢٨٦)، وحمّاديّ، «الخطابُ الشّرعي»: (ص/٤٢٠).

79- انظر: شمس الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٦٣).

80- انظر: شمسُ الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٤٩٨).

والاحتياط عندئذ؛ قد يكون في الإتيان بكلّ محتملات التّكليف، وقد يكون في الجمع بين أكثر من احتمال؛ إذا لَم يمنع من الجمع بينها مانعٌ، وقد يكون في ترك الجميع، وقد يكون في الإقدام على فعل أحدها؛ دون الالتفات إلى غيره.

المجال الثّالث: حالة الشّكّ في تحقّق الامتثال: ومن المجالات التي يبرُز فيها العملُ بالاحتياط الأحوالُ التي يقع فيها الشكّ في تحقّق الامتثال وفراغ الذمّة[٨١] من عهدته؛ ومثارُ الاحتياط في ذلك؛ هو علمُ المكلّف بأنّ ذمّته قد شُغلت بالتّكليف يقيناً؛ فلا يرفع ذلك اليقينَ إلا اليقينُ أو ما يقومُ مقامه من الظّنون، وذلك مفاد ما قعّده الفقهاءُ بقولهم: «الأصلُ شغلُ الذمّة»؛ ويعنون بذلك أنّ الذمّة متى عُمِرَت بالتّكليف؛ ظلّت مشغولةً، وأصبح انشغالها أصلاً مُستصحباً لا يُزال عنه إلا بيقين[٨٢].

المجال الرّابعُ: المسائل الخلافيّة: ومن أوسع مجالات العمل بالاحتياط المسائل التي هي محلٌّ لاختلاف العلماء؛ فقد أجمع العلماء على مشروعيّة الأخذ بالحزم والاحتياط في التّعامل مع المسائل الخلافيّة التي يشتدّ فيها النّزاعُ، ويقوى إلى المستوى الذي يمتنع معه تجاهلُه، وعدمُ اعتباره؛ وفي التّنويه بذلك يقول الغزاليّ: «الفرارُ من الخلاف إلى الإجماع من الورع المُؤكّد، وكذا المجتهدُ إذا تعارضت عنده الأدلّة ورجّح جانب الحلّ بحدس وتخمين وظنٍّ؛ فالورعُ له الاجتناب»[٨٣].

والمسائل الخلافيّة التي يتأكّد فيها الورع والاحتياط «راجعةٌ إلى حالة واحدة، وهي أن تتعيّن مراعاةُ الخلاف وسيلةً لتحصيل ما تحقّق طلبُه من الشّارع؛ بحيثُ يكونُ التورّط في الخلاف مُفضياً إلى تفويت المصالِح الشّرعيّة المتعيّنة، أو سبباً في إحداث المفاسد المناقضة

81- الذمّة لغةً: ما يُذمّ به الرّجلُ على إضاعته من العهُود والمواثيق، وقولهم: في ذمّتي كذا؛ أي في ضماني، والجمع ذممٌ؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنيرُ»: (ص/٢١٠)، وفي الاصطلاح: هي وصفٌ يصيرُ به الإنسانُ أهلاً لما له وما عليه؛ انظر: البخاريّ، «كشفُ الأسرار»: (٢٣٧/٤)، والزّرقا، «شرحُ القواعد الفقهيّة»: (ص/١٠٥).

82- انظر: القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (٢١٩/١)، والمقّري، «القواعد»: (٦٠٧/٢)، والونشريسيّ، «إيضاحُ المسالك»: (ص/٧٥).

83- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٥/٢)؛ وانظر: النّوويّ، «المجموع»: (٤١٩/٩)، وابن عبد البَر، «جامع بيان العلم وفضله»: (ص/٣٤٩).

لمقتضى الشّرع؛ فيتعيّن ساعتئذ الخروجُ منه؛ لقوّة احتمال المؤاخذة على التورّط فيه، ومناطُ ذلك غالبُه يؤول إلى الأمور العامّة التي هي مجالٌ للنّظر والاجتهاد؛ مما يستند إلى المصالِح المشروعة، ولا نصّ فيه من الشّارع بخصُوصه»[٨٤].

المجالُ الخامس: القواعدُ البيانيّة: وكونُ الاحتياط مُرتبطاً بالمجال التّطبيقيّ أكثر؛ لا يعني انعدام الصّلة بينه وبين المجال البيانِيّ؛ فإنّ له فيه عرقاً ضاربَ الجذور[٨٥]؛ وقد كان للنّزعة الاحتياطيّة أثرٌ واضحٌ في هيكل التّشريع وقواعده العامّة؛ فإنّ هناك جملةً وافرةً من القواعد التي ترجع إلى معنى الاحتياط وتؤول إليه؛ ومن ذلك:- قولهم: الأمرُ للوجوب، وقولهم: سدّ الذّرائع واجبٌ، وقولهم: المانع مقدّمٌ على المقتضي، وقولهم: درء المفاسد مقدّمٌ على جلب المصالِح، وقولهم: الخروج من الخلاف مندوبٌ؛ غير أنّ غلبة الشقّ التّطبيقيّ على البيانِيّ أخفت معالِم ذلك التّأثير عند غير المتخصّصين، وأشعرَت بانحصاره في مسائل الفرُوع؛ وسيأتِي -بإذن الله تعالَى- بيانُ ذلك عند الكلام على أثر الاحتياط في التّقعيد الأصوليّ والفقهيّ[٨٦].

❁❁❁

84- انظر: السّنوسيّ، «مُراعاة الخلاف»: (ص/٥٩).

85- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهاد بالرّأي»: (ص/٢٣٠)، ومخدوم، «قواعد الوسائل»: (ص/٤٩٩).

86- انظر: الفصل الرّابع من هذه الدّراسة، (ص/٢٦٨).

المبحثُ الثّاني:

مظاهرُ الاحتياط في التّشريع الإسلاميّ

المظهرُ الأوّل: سدّ طرُق الفساد وما يؤُول إليه.

المظهرُ الثّاني: حمايةُ المقاصد بالوسائل.

المظهرُ الثّالث: تكثير شرُوط ما يعظم شرفُه ويعمّ أثرُه.

المظهرُ الرّابع: إقامة السبّب مقام المسَّبب صيانةً.

المظهرُ الخامسُ: النّهي عن التّعامل بالغرر.

تمهيد: لا يجدُ المتأمّل في واقع التّشريع الإسلاميّ صعوبةً في الوقوف على مظاهر العمل بالاحتياط في سائر مجالاته؛ فهي ظاهرةٌ إلى حدّ البَدهيّة المسلّمة؛ إذ تكفي نظرةٌ خاطفةٌ في أحكام الفروع النصيّة والاجتهاديّة في إيقاف النّاظر على القطع بأنّ الاحتياط أصلٌ مُتقرّرٌ في جملة القواعد والكليّات التي عوّل عليها المشرّعُ في سائر أوضاعه وأحكامه؛ وإذا «تقرّر لدى المجتهد معنى عامٌّ من أدلّة خاصّة، واطّرد له ذلك المعنَى؛ لَم يفتقر بعد ذلك إلى دليلٍ خاصّ على خصُوص نازلةٍ تَعِنّ؛ بل يحكمُ عليها بالدّخول تحت عمُوم المعنَى المُتقرّر»[٨٧].

وفي هذا المبحث رصْد لبعض تلك المظاهر التي من شأنِها أن تُعطي القارئ تصوّراً كليّاً عن أثر النّزعة الاحتياطيّة في مختلف جوانب التّشريع الإسلاميّ:-

المظهرُ الأوّل: سدُّ طرُق الفسَاد ووَسائِله: من أبرز المظاهر الدالّة على اعتبار الاحتياط في الشّريعة الإسلاميّة التّعويلُ عليه في منع بعض الأسباب والوسائل المُباحة في الأصل؛ وذلك من جهة جرّها إلى المنهيّ عنه، والتوسّل بِها إليه غالباً؛ وهذا المسلك التّشريعيّ هو المعرُوف لدى علماء الأصُول بسدّ الذّرائع والحيل؛ وهو أصلٌ مقطوعٌ به على الجملة؛ اعتبره الشّارعُ في كثير من تصرّفاته؛ ممّا يُؤكّد ضرُورة الالتفات إليه واعتباره في سائر مجالات الاجتهاد؛ ومن الأمثلة المؤكّدة على مُلاحظة الشّارع لهذا المسلك في رسم تشريعاته؛ ما يأتي ذكرُه:-

أوّلا:- نَهيُ المسلم عن سبّ آلهة الكفّار؛ لما في ذلك من استحثاث لعبّادها على الردّ بالمثل، والتجرّؤ على الذّات الإلهيّة بما لا يليقُ؛ وفي ذلك يقول الله تعالَى: ﴿ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم﴾[٨٨]؛ وفي سياق ذلك يقول الشّوكانيّ: «وفى هذه الآية دليلٌ على أنّ الدّاعي إلى الحقّ والنّاهي عن الباطل إذا خشي أنْ يتسبّب عن ذلك ما هو أشدُّ منه؛ من انتهاك حرام، ومخالفة حقّ، ووقوعٍ في باطلٍ أشدَّ:- كان التّركُ

87- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٣٠٤).

88- سُورة الأنعام، الآية: (١٠٨).

أولى به؛ بل كان واجباً عليه.. وهي[٨٩] أصلٌ أصيلٌ في سدّ الذّرائع، وقطع التّطرّق إلى الشّبه»[٩٠].

ثانياً:- امتناعُ النبيّ ﷺ عن قتل مَرَدة المنافقين الذين كانوا بالمدينة النّبويّة؛ مع توافر دواعي مُلاحقتهم وقتلهم؛ تأليفاً لقلوبهم على الإسلام، وبُعداً عن شوائب الشُّبه التي قد يُثيرها المرجفُون في المدينة وما حولها؛ يُنفّرون بِها النّاس عن الدّين؛ وذلك فيما رواه البخاريّ وغيرُه عن جابر أنّ النبيّ ﷺ قال لبعض أصحابه، وقد سأله أن يُرخّص له في قتل بعض المنافقين: «دعه! لا يتحدّث النّاسُ أنّ محمّداً يقتلُ أصحابَه»[٩١]؛ ففي مثل هذه التصرّفات الرّشيدة دلالةٌ واضحةٌ على نظر الشّارع إلى مآلات الأفعال، واعتمادِه مسلكَ الاحتياط في تشريع الأحكام[٩٢].

المظهرُ الثّاني: حمايةُ المقاصد بالوسائل: ومن مظاهر اعتبار الشّارع لمعنى الاحتياط في رسم خِططه التّشريعيّة؛ تكليفُه بجملة من الأوامر والنّواهي على وجه التّبع؛ من أجل المحافظة على غيرها ممّا هو في منظوره أعظمُ وأجلّ؛ فقد ألزم الشّارعُ المكلّف في مواطن كثيرة بما هو ليس واجباً في الأصل؛ لافتقار صيانة الواجب إلى الإلزام به؛ ومن الأمثلة المؤكّدة على مُلاحظة الشّارع لهذا المعنى؛ ما يلي:-

أوّلا:- النّهيُ عن البيع وقت النّداء لصلاة الجمعة؛ فقد أمر المولَى عزّ وجلّ بالسّعي إليها عند سماع ندائها، ونَهى أن يُشتغل عنها بأنواع البيُوع؛ فقال: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إذا نُودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذرُوا البيع ذلكم خيرٌ لكم إن كنتُم تعلمون﴾[٩٣]؛ والنّهيُ في الآية عن البيع وقتَ النّداء؛ ليس مقصُوداً لذاته؛ وإنما هو «جارٍ مجرى التّوكيد بالنّهي عن مُلابسة الشّاغل عن السّعي»[٩٤]؛ ولذلك اتّفق الفقهاءُ على أنّ «غيرَ البيع من سائر الشّواغل عن الجمعة كالبيع في النّهي عن الاشتغال بِها؛ ممّا يدلّ على أنّ

89- أي الآية الكريمة.

90- الشّوكانيّ، «فتحُ القدير»: (١٥٠/٢).

91- البخاريّ، كتاب: التّفسير، سُورة المنافقون؛ رقم: ٤٦٢٤، (١٨٦٣/٤).

92- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥٥/١)، والنّوويّ، «شرحُ مُسلم»: (١٣٨/١٦).

93- سُورة الجمعة، الآية: (١٠).

94- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٤٩/٣).

النّهي في الآية عن البيع ليس لذاته، ولا لخلل في أركانه وشَرائطه؛ بل لكونه سبباً لترك الجُمعة»[٩٥].

ثانياً: - نَهيُ النبيّ ﷺ عن الخرُوج من المسجد بعد الأذان لغير حاجة؛ احتياطاً لصلاة الجماعة من أن تفوت على الخارج، وسدّاً لباب الكلام في عرضه وسوء الظنّ به؛ فقد روى الإمام أحمد عن أبي هريرة قال: أمرنا رسولُ الله ﷺ فقال: «إذا كنتم في المسجد؛ فنُودي بالصّلاة؛ فلا يخرج أحدُكم حتى يصلّي»[٩٦]؛ قال الترمذيّ: «وعلى هذا العملُ عند أهل العلم من أصحاب النبيّ ﷺ ومَن بعدهم؛ أن لا يخرج أحدٌ من المسجد بعد الأذان إلا من عُذر؛ إلا أن يكون على غير وضُوء أو أمر لابُدّ منه»[٩٧].

وهكذا؛ يجد المتأمّلُ في واقع التّشريع العمليّ الكثيرَ من الأحكام الجزئيّة التي لَم تُشرع بالنّظر إلى ذواتِها؛ وإنما شُرعت صيانةً لغيرها؛ كي لا يعتريها الخللُ، أو يقعد بِها النّقصُ عن منازل الكمال، وفي كلّ ذلك تأكيدٌ واضحٌ على كون الاحتياط من المظاهر التي ارتسمت أفقاً لدى المشّرع؛ يلتزمُه حيثُ تدعو الحاجة إلى التّعويل عليه في تنْزيل أحكامه على واقع المكلّفين.

وممّا ينبغي لفتُ النّظر إليه في هذا المقام؛ أنّ الأمر بالوسائل مقيّدٌ في الغالب، وليس على إطلاقه، وذلك يقتضي إضافة الحكم إلى الاستعمال دون الوسائل؛ لأنّها قد تكونُ جاريةً على أصل الإباحة أو غيره، والنّصوصُ الشّرعيّة لَم تُعيّن أكثَر ذلك، وإنما أحالت تقديره إلى المكلّف وما يدينُ الله به[٩٨].

المظهرُ الثّالث: تكثيرُ شرُوط ما يعظم شرفُه ويعمّ أثرُه: ومن المظاهر الدالّة على اعتبار الشّارع لمعنى الاحتياط في مسالكه التّشريعيّة تكثيرُه شُروطَ بعضِ التصرّفات، وتشدّدُه فيها أكثرَ من غيرها؛ ولوضُوح ذلك المعنى وبروزه في كثير من تفاصيل الأحكام؛

95- العلائيّ، «تحقيق المراد»: (ص/١٧٩).

96- مُسند الإمام أحمد، رقم: ١٠٩٤٦، (٢/٥٣٧)؛ وقال عنه الهيثميّ: «رواه أحمدُ، ورجاله رجال الصّحيح»؛ انظر: «مجمع الزّوائد»: (٢/١٠٧)؛ وهو حديثٌ حسنٌ بمجمُوع شواهده؛ كما قال الألبانيّ؛ انظر: «إرواء الغليل»: (١/٢٦٤).

97- التّرمذيّ، «السّنن»: (١/٣٩٧)؛ وانظر أيضاً: الشّوكانيّ، «نيل الأوطار»: (٢/١٩٣).

98- انظر: العمريّ، «تمكين الباحث»: (ص/٣٠٠).

فقد جرى مجرى القواعد المقرّرة، وصار مُسلّماً لدى فقهاء الشّريعة:- أنّ ما عظُم خطرُه كثُر شرطُه؛ وفي توجيه ذلك يقول القرافيّ: «إنّ الشّرف يقتضي كثرة الشّروط، وكذلك الملوك لا تُكثر الحرّاس إلا على الخزائن النّفيسة؛ فكلما عظُم شرفُ الشّيء عظُم خطرُه عقلاً وشرعاً وعادةً»(٩٩)؛ وفي السّياق ذاته يقول الرّازيّ: «وكلّما كان الأمرُ أشرفَ وأخطرَ؛ كان الاحتياطُ فيه أوجبَ وأجدرَ»(١٠٠).

وممّا يُؤكّد لك مُلاحظةَ الشّارع لهذا المسلك في رسم تشريعاته؛ اعتمادُه عليه في جملةٍ من أحكامه؛ منها:-

أوّلاً:- النّكاح؛ فإنّ الشّارع لما أراد تعظيم شأنه، وتأكيد أمره اشترط فيه ما لَم يشترطه في كثير من عوائد المعاملات؛ فاشترط فيه حضُور الوليّ، وعدالة الشّهود، وأتبع ذلك بإيجاب الصّداق على الأزواج؛ قال ابنُ القيّم: «إنّ الشّارع اشترط للنّكاح شرُوطاً زائدةً على العقد تقطعُ عنه شبه السّفاح؛ كالإعلام، والوليّ، ومنع المرأة أن تليه بنفسها، وندب إلى إظهاره؛ حتى استحبّ فيه الدفّ والصّوت والوليمة؛ لأنّ في الإخلال بذلك ذريعةً إلى وقُوع السّفاح بصُورة النّكاح، وزوال بعض مقاصد النّكاح من جَحد الفراش»(١٠١).

ثانياً:- العدّة؛ فقد جرى تشريعُها على ذلك السَّنن؛ حيث شدّد الشّارع أمرَها، ونهى عن خرق حريمها قبل فواتها؛ تعظيماً لخطر عقد النّكاح، ورفعاً لقدره، وإظهاراً لشرفه، واحتياطاً لحقّ الزّوج، وحقّ ولده(١٠٢)؛ وفي ذلك السّياق يقول ابنُ رشد الجدّ: «أوجب الله تعالى العدّة؛ حفظاً للأنساب، وتحصيناً للفروج، ونهى عن عقد النّكاح فيها نهيَ تحريم؛ لأنّ العقد لا يُراد إلا للوطء؛ فكان ذلك ذريعةً إلى اختلاط الأنساب؛ فقال تعالى: ﴿ولا تعزموا

99- القرافِيّ، «الفروق»: (٣/٢٦٢)؛ وانظر منه في نفس المعنى أيضاً: (٣/٢٨١).

100- نقله عنه القّنوجيّ؛ انظر: «أبجد العلوم»: (١/٤٤٥).

101- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٣/١١٣).

102- انظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٢/٥٠)، وما بعدها.

عقدة النّكاح حتى يبلغ الكتابُ أجله﴾[١٠٣]؛ وهو انقضاءُ العدّة، ونَهى تعالى عن المُواعدة فيها»[١٠٤].

وإمعاناً في رعاية العِدّة وصيانة حريمها؛ فقد ذهب الإمام مالكٌ إلى أنّ مَن تزوّج امرأة في عدّتها؛ فإنّها تحرم عليه أبداً؛ لأنّه استعجلَ حقّه قبل وقته؛ فحُرمه على وجه التّأبيد عقوبةً له، وزجراً لغيره[١٠٥]، وله في ذلك سلفٌ؛ فقد روى في الموطّأ أنّ طُليحة الأسديّة كانت تحت رشيد الثقفيّ؛ فطلّقها؛ فنكحت في عدّتها؛ فضربَها عمرُ بن الخطّاب، وضربَ زوجها بالمِخْفَقة ضربات، وفرّق بينهما، ثُمّ قال: «أيما امرأةٍ نكحت في عِدّتِها؛ فإن كان زوجُها الذي تزوّجها لَم يدخُل بِها، فُرِّق بينهما، ثُمّ اعتدّت بقيّة عدّتها من زوجها الأوّل، ثُمّ كان الآخرُ خاطباً من الخُطّاب، وان كان دخَل بِها؛ فُرِّق بينهما، ثُمّ اعتدّت بقيّة عدّتها من الأوّل، ثُمّ اعتدّت من الآخر، ثُمّ لا يجتمعان أبداً»[١٠٦].

قال ابنُ تيميّة: «وعمرُ بن الخطاب ﷺ ومَن وافقه؛ كمالك وأحمد في إحدى الرّوايتين؛ حرّموا المنكوحةَ في العدّة على النّاكح أبداً؛ لأنّه استعجل ما أحلّه الله؛ فعُوقب بنقيض قصده»[١٠٧].

ولوضُوح معنى الاحتياط في كثير من تفاصيل أحكام النّكاح؛ فقد انتهى الفقهاءُ إلى تقرير معنى كليّ يلزمُ اعتبارُه في مثل هذا النّوع من عقود المكارمات، ولا ينبغي الذّهولُ عنه بحالٍ؛ وهو أنّ النّكاح مبناه على الاحتياط ما أمكن؛ وفي التّنويه بذلك المعنَى يقول الهيتميّ:

103- سُورة البقرة، الآية: (٢٣٥).

104- ابن رشد، «المقدّمات الممهّدات»: (٥١٩/١)؛ وانظر أيضاً: ابن قُدامة، «المغني»: (١٠٠/٨).

105- انظر: ابن العربيّ، «أحكام القرآن»: (٢٨٩/١)؛ وابن قُدامة، «المغني»: (١٠٢/٨).

106- مالك، كتاب: النّكاح، باب: جامع ما لا يجوزُ من النّكاح، رقم: ١١١٥، (٥٣٦/٢)؛ وقال ابنُ القاسم: قال مالكٌ: «والعملُ عندنا على قول عمرَ بن الخطّاب ﷺ»؛ انظر: مالك، «المدوّنة»: (٢٢/٢)؛ وإسنادُ الأثر الذي رواه مالكٌ صحيحٌ لا غُبار عليه؛ انظر: الألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٢٠٣/٧).

107- ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٢٥٦/٣)؛ وانظر في المعنى عينِه: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٧٦/٤).

«والنّكاحُ مبنيٌّ على الاحتياط ما أمكن؛ فلا ينبغي الإقدامُ على صُورة منه إلا بعد تيقّن الوجه الشّرعيّ فيها»[١٠٨].

ثالثاً:- ومن الأحكام التي رُوعي فيها هذا المعنى بوضُوح:- النّهيُ عن التّبايُع بالرّبا في أصناف المطعُومات نَساءً وتفاضُلاً؛ إظهاراً لشرف الطّعام، وتمييزاً له على غيره؛ لعظم مصلحته، وشدّة الحاجة إليه في بقاء نوع الإنسان[١٠٩]؛ والمعنى نفسُه مَرعيٌّ في النّهي عن التّعامل بالرّبا في النّقدين؛ إذ هما رؤوسُ الأموال وقِيمُ المُتلَفات، وعماد كلّ أمّة في البقاء؛ فشدّد فيهما الشّارعُ ما لَم يُشدّد في غيرهما؛ وشرَط في صحّة بيع بعضهما ببعضٍ ما لَم يشترط حصُوله في سائر المبيعات والممتلكات؛ من التّساوي في القَدر، والتّناجُز في التّسليم والقبض[١١٠].

المظهرُ الرّابعُ: إقامة السّبب مقام المُسبَّب: ومن مظاهر اعتبار الشّارع للاحتياط في واقع أحكامه ما يُلاحظه النّاظرُ في كثير من تصرّفاته التي فيها إقامةٌ للسّبب مقام المُسبَّب صيانةً للتّكاليف حتّى تقع على الوجه الذي شُرعت به، وحمايةً للحقُوق من أن تضيع لمجرّد شبهات قد لا تصلحُ مُتمسّكاً لتجاوُزها وإهدارها؛ وفي تقرير ذلك المعنى يقول البُخاريّ: «إقامة السّبب مقام المُسبّب أصلٌ متّفقٌ عليه فيما بُني على الاحتياط من الحرُمات؛ مثلُ إقامة النّكاح مقامَ الوطء في إثبات حُرمة المصاهرة، واستحداث الملك مقام الشّغل في وجوب الاستبراء، والنّوم مقام الحدث في انتقاض الطّهارة المتضمّن لحرمة أداء الصّلاة؛ وذلك لأنّ الشّارع لما نَهى عن الرّيبة كما نهى عن الرّبا علمنا أنّ الشّبهة مُلحقةٌ بالحقيقة في محلّ الاحتياط، والسّبب دالٌّ على المُسبّب فثبت به شبهةُ وجود المُسبّب؛ فقام مقامَ حقيقةِ وجُوده في محلّ الاحتياط»[١١١]؛ ومن أوضح الأدلّة التي تشهدُ لهذا الأصل وتقومُ به؛ ما يلي:-

أوّلا: إيجابُ الوضُوء على النّائم، فقد أقام الشّارعُ النّوم الذي هو سببٌ للحدث مقام الحدث احتياطاً للعبادة من أن تؤدّى على غير طهارة، وذلك ما رواه أبو داود وابن ماجة

108- الهيتميّ، «الفتاوى الفقهيّة الكبرى»: (١٠٠/٤).

109- انظر: القرافِيّ، «الفروق»: (٢٦٢/٣).

110- انظر: القرافِيّ، «الفروق»: (٢٦٢/٣) وما بعدها.

111- البخاريّ، «كشف الأسرار»: (٣٥٨/٣)؛ وانظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٢٩/١).

عن علّي أنّ النبيّ ﷺ ذلك بقوله: «وكاءُ السَّهِ[١١٢] العينان؛ فمن نام؛ فليتوضأ»[١١٣]؛ قال الآمديّ: «والنّومُ إنما امتنعت معه الصّلاةُ؛ لكونه سبباً ظاهراً لوجُود الخارج النّاقض للطّهارة لتيسّر خرُوج الخارج معه باسترخاء المفاصل.. فلما كان النّومُ مظنّةَ الخارج المحتمل؛ وجب إدارةُ الحكم عليه؛ كما هو الغالب من تصرّفات الشّارع لا على حقيقة الخروج؛ دفعاً للعُسر والحرج عن المكلَّفين»[١١٤].

ثانيا: إثباتُ النّسب بالفراش؛ فقد أقام الشّارعُ الفراشَ دليلاً على ثبوت الأنساب؛ احتياطاً له من الضّياع بما لا يصلحُ من الشّبهات المجرّدة، والشّكوك العارية عمّا يُساندها من الأمارات المعتبَرة؛ وذلك فيما رواه الشّيخان عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنّ النبيّ ﷺ قال: «الولدُ للفراش، ولِلعاهر الحجرُ»[١١٥]؛ والفراشُ ليس في الحقيقة إلا قرينةً على المخالطة المشرُوعة التي ينتجُ عنها في الغالب الحبَلُ؛ ومع ذلك فقد أقامَه الشّارعُ مقامها، وبنَى على وَفقه حكماً ذا مساسٍ بمقصد من أعظم مقاصد التّشريع وأجلّها بلا مُنازع؛ وهو المحافظة على الأعراض من الطّعن فيها بلا بُرهان، والاحتياطُ للأنساب من حيثُ إثباتُها قدر الإمكان[١١٦].

112- السَّهِ: اسمٌ لحلقة الدُّبر؛ قال ابن الأثير: «جعل اليقظة للاسْتِ كالوِكاء للقِربة؛ كما أنّ الوِكاء يَمْنعُ ما في القِربة أن يَخرُج كذلك اليقظةُ تمنع الاِسْتَ أن تحدث إلا باختيار، وكَنّى بالعين عن اليقظة؛ لأنّ النّائم لا عين له تُبْصر»؛ انظر: «النّهاية»: (٥/٢٢١).

113- أبو داود، كتاب: الطّهارة، باب: الوضُوء من النّوم؛ رقم: ٢٠٣، (١/٥٢)، وابن ماجة، كتاب: الطّهارة وسننها، باب: الوضُوء من النّوم، رقم: ٤٧٧، (١/١٦١)، وفي إسناده مقالٌ خفيفٌ؛ ولذلك حسّنه المنذريّ وابنُ الصّلاح والنوويّ؛ انظر: الزّيلعيّ، «نصبُ الرّاية»: (١/١٤٥)؛ والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (١/١٤٨).

114- الآمديّ، «الإحكام»: (٤/١٣٨).

115- البخاريّ، كتاب: الفرائض، باب: الولد للفراش، رقم: ٦٣٦٨، (٦/٢٤٨١)، ومسلمٌ، كتاب: الرّضاع، باب: الولد للفارش وتوقّي الشّبهات، رقم: ١٤٥٧، (٢/١٠٨٠)؛ والعاهر: الزّاني؛ وهو اسم فاعل من العُهر؛ وهو إتيانُ المرأة ليلاً للفجُور بها، ثُمّ غلب على الزّنا مُطْلقا؛ انظر: ابن الأثير، «النّهايةُ»: (٣/٣٢٦). وقال النّوويّ: «ومعنى له الحجرُ؛ أي له الخيبةُ، ولا حقّ له في الولد»؛ انظر له: «شرحُ مُسلم»: (١٠/٣٧).

116- انظر في ذلك المعنى: ابن القيّم «الطّرق الحكميّة»: (ص/١٨٧).

وهذا المعنى -أعني إقامة السّبب مقام المُسبّب- كما يُقرِّرُ الإمامُ الشّاطبيّ: «أصلٌ عامٌّ في الفقه وسائر الأحكام العاديّات والتّجريبيّات؛ بل الالتفات إليه من هذا الوجه نافعٌ في جملة الشّريعة جدّاً، والأدلّة على صحّته كثيرةٌ جدّاً؛ وكفى بذلك عُمدةً أنّه الحاكمُ بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العَدل، وجَرحة المجرَّح، وبذلك تنعقد العقودُ، وترتبط المواثيقُ؛ إلَى غير ذلك من الأمُور؛ بل هو كليّةُ التّشريع، وعُمدة التّكليف بالنّسبة إلى إقامة حُدود الشّعائر الإسلاميّة الخاصّة والعامّة»(١١٧).

المظهرُ الخامسُ: النّهيُ عن التّعامل بالغرر(١١٨): ومن المظاهر التي تُبرزُ اهتمامَ الشّارع الحكيم بمعنى الاحتياط في تشريعاته الجزئيّة؛ نَهيُه عن كلّ معاملة تعاقديّة تقوم على معنى الغرر والمخاطرة؛ قال ابنُ تيميّة: «وهذا الأصلُ متّفقٌ عليه بين المسلمين ليس فيه نزاعٌ، وهو من الأحكام التي يجب اتّفاقُ الأمم والملل فيها في الجملة؛ فإنّ مبنى ذلك على العدل والقسط الذي تقومُ به السّماء والأرضُ، وبه أنزل الله الكتب وأرسل الرُّسل»(١١٩)؛ وفي بيان المعنى الذي من أجله نَهى الشّارعُ عن التّعامل بالغرر الذي يُعدّ من أكبَر مظاهر أكل أموال النّاس بالباطل يقول القرافيّ: «فإنّ الله تعالى إنما حرّمها صوناً لمال العبد عليه، وصوناً له عن الضّياع بعقُود الغرر والجهل؛ فلا يحصُل المعقُود عليه، أو يحصل دَنيّاً ونزراً حقيراً؛ فيضيع المال؛ فحجر الربُّ برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونُه على أمر دنياه وآخرته، ولو رضي العبد بإسقاط حقّه في ذلك لَم يؤثّر رضاه»(١٢٠).

وهذا الأصلُ المتّفقُ عليه بين فقهاء الشّريعة سلفاً وخلفاً مدلولٌ عليه بدليل عامّ، وآخر خاصّ:-

---

117- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٣٣/١).

118- الغَررُ: في اللّغة هو الخطر؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٤٤٥)؛ وفي الاصطلاح قال عنه القرافِيّ: «أصلُ الغرر هو الذي لا يُدرى هل يحصُل أم لا؟»؛ انظر له: «الفروق»: (٢٦٥/٣)، وعرّفه ابن عرفة المالكيّ بأنّه: «ما شُكّ في حصُول أحد عوضيه، أو مقصُودٍ منه غالباً»؛ انظر: الرصّاع، «شرحُ حدود ابن عرفة»: (٣٥٠/١).

119- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢٦٥/٣٠).

120- القرافِيّ، «الفروق»: (١٤١/١)؛ وانظر: ابن رشد الجدّ، «المقدّمات الممهّدات»: (٧٢/٢).

فأمّا الدّليلُ العامّ عليه؛ فقوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدلوا بِها إلى الحكّام لتأكلوا فريقاً من أموال النّاس بالإثْم وأنتم تعلمون﴾[١٢١]؛ وفي معرِض الكلام عن وجه دلالة الآية على تحريم الغرر بكلّ أنواعه يقول ابنُ تيميّة: «والغررُ إنّما حرّم بيعُه في المُعاوضة؛ لأنّه أكلُ مالٍ بالباطل.. فإنّ أحد المتعاقدين يأخذ شيئاً، والآخرُ يبقى تحت الخطر»[١٢٢].

وأمّا الدّليلُ الخاصُّ على ذلك الأصل المتّفق عليه؛ فأخبارٌ مرفوعةٌ إلى النبيّ ﷺ ثابتةٌ عنه؛ منها:-

١- ما رواه مسلمٌ عن أبي هريرة ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ: «نَهى عن بيع الغرر»[١٢٣]؛ وهو نصٌّ عامٌّ؛ فيشمل كلّ غرر؛ إلا أنّه لما كان الغررُ اليسير مما يعسُر التحرّز عنه؛ تسامح فيه الشّارعُ، وبقي الظّاهرُ منه على أصالة المنع؛ صيانةً للمُجتمع عن مظاهر التّناحر والتّباغض، وأكل الأموال المحترمة بغير حقّ؛ قال ابنُ تيميّة: «فهو إنما نَهى عن بيع الغرر؛ لما فيه من المخاطرة التي تضرُّ بأحدهما، وفي المنع ممّا يحتاجون إليه من البيع ضررٌ أعظمُ من ذلك؛ فلا يمنعهم من الضّرر اليسير بوقوعهم في الضّرر الكثير؛ بل يُدفع أعظمُ الضّرين باحتمال أدناهما»[١٢٤].

٢- ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن أنس بن مالك ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ: نَهى عن بيع ثمر النّخل حتى تزهو؛ فقلنا لأنس: ما زهوها؟ قال: تحمرّ أو تصفرّ؛ أرأيت إن منع الله تعالى الثّمرة؟ بِمَ تستحلُّ مال أخيك؟![١٢٥]؛ وفي بيان المَنْزع الاحتياطيّ في هذا التّشريع؛ يقول الخطّابيّ: «وكان نَهيُه ﷺ البائع عن ذلك لأمرين:- أحدهما: احتياطاً له، بأن يدعها حتى

121- سُورة النّساء، الآية: (٢٩).

122- ابن تيميّة، «القواعدُ النّورانيّة»: (ص/١٦٦).

123- مسلم، كتاب: البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غررٌ، رقم: ١٥١٣، (١١٥٣/٣).

124- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٥٣٨/٢٠).

125- البُخاريّ، كتاب: البيوع، باب: إذا باع الثّمر قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهةٌ فهو من البائع، رقم: ٢٠٨٦، (٧٦٦/٢)، مُسلم، كتاب: المُساقاة، باب: وضع الجوائح، رقم: ١٥٥٥، (١١٩٠/٣)، وقوله: «فقلنا لأنسٍ..»؛ فما بعده من زيادة مُسلم.

يتبيّن صلاحها؛ فيزداد قيمتها، ويكثر نفعُه منها، وهو إذا تعجّل ثمنها لَم يكن فيها طائلٌ لقلّته؛ فكان نوعاً من إضاعة المال؛ والوجهُ الآخر: أن يكون ذلك مُناصحةً لأخيه المسلم، واحتياطاً لمال المشتري؛ لئلا تنالها الآفةُ فيبور مالُه.. فيكون بينهما في ذلك الشرّ والخلاف»[١٢٦].

وتعليلُ المنع بانتفاء مُقتضي الاستحلال مشعرٌ بوضُوح أنّ كلّ مُعاوضة من شأنِها أن تؤول إلى إضاعة المال على وجه اليقين أو الظنّ الغالب؛ فإنها داخلة تحت عمومه، ومشمولةٌ بأحكامه؛ وذلك ما قرّره المازريّ في معرِض كلامه عن الغرر المنهيّ عنه؛ حيثُ قال: «يُلحق بمعنى إضاعة المال؛ لأنّه قد لا يحصل المبيع؛ فيكون بدلُ ماله باطلاً، وقد نبّه ﷺ على هذه العلّة بقوله: فبم يأخذُ أحدُكم مال أخيه»[١٢٧].

فهذا التّشريعُ العامّ -كما ترى- يتّجهُ في جُملته إلى مُراعاة معنى الاحتياط، والأخذ بالحزم والجدّ في إقامة الالتزامات التّعاقديّة على النّصح والصّدق، والبُعد ما أمكن عن الغشّ والخداع المُفضي بطبيعته إلى إثارة الأحقاد والعدوات، والآيل إلى نوعٍ من البطالة والرّكود الاقتصاديّ في المجتمع.

❁❁❁

126- الخطّابيّ، «معالمُ السّنن»: (٣/٧٠).

127- المازريّ، «المعلم بفوائد مسلم»: (٢/١٥٩).

المبحثُ الثالثُ:

مقاصدُ الاحتياطِ الفقهيّ وفوائدُه

المقصدُ الأوّل: المحافظةُ على مصالِح الأحكام.

المقصدُ الثّاني: القيامُ مقامَ الدّليل الشّرعيّ.

المقصدُ الثّالث: سلامةُ الدّين والعرض.

المقصدُ الرّابع: تربيةُ النّفس على الامتثال.

المقصدُ الخامسُ: تحقيقُ الاطمئنان القلبيّ والرّاحة النّفسيّة.

تمهيد: أهميّةُ العمل بالاحتياط، والأخذ به في مسالك التّكاليف أمرٌ ظاهرٌ لا يُتصوّر خفاؤُه على خبير بأوضاع التّشريع؛ كيف والشّريعة كلّها -كما يقول الإمام الشّاطبيّ-: «مبنيّةٌ على الاحتياط والأخذ بالأحزم، والتحرّز ممّا عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة؛ فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتّفصيل؛ فليس العملُ عليه ببدعٍ في الشّريعة؛ بل هو أصلٌ من أصُولها»[١٢٨].

وتظهر أهميّةُ الأخذ بالاحتياط بجلاء من خلال الإدراك الواعي لمقاصده وثَمرات العمل به؛ سواءً أكان ذلك على مُستوى النّظر والاستنباط، أم على مستوى العمل والامتثال؟ وفي هذا المبحث محاولةٌ لرصد أبرز الفوائد التي تُمثّل الإطارَ العامّ لأغلب ما قد يحصّله المحتاطُ من خلال التزامه بِهذا المسلك الشّرعيّ في مقامي الاستنباط والتّنــزيل على حدّ السّواء.

المقصدُ الأوّل: المحافظةُ على مصالِح الأحكام: إنّ الشّريعة الإسلاميّة موضوعةٌ لرعاية مصالِح العباد في العاجل والآجل بإطلاق، وذلك أمرٌ ثابتٌ بما لا مجال معه للاحتمال؛ إذ كلّ تشريع من تشريعاتها مآله إمّا جلبُ مصلحةٍ أو دفعُ مضرّة؛ ولكون المحافظة على هذه المصالِح أمراً ظنيَّ التّحقُّق في غالبه؛ فإنّ السّعي لتحصيله لا يقلّ أهميّة عن تلك المقاصد ذاتِها؛ ومن هنا تلوحُ الحاجةُ إلى الاحتياط من حيثُ كونُه ضمانةً لتحقيق تلك المصالِح في واقع التّكليف؛ قال ابنُ عبد السّلام: «إنّ الاحتياط لحيازة المصالِح بالفعل، ولاجتناب المفاسد بالتّرك، وقليلٌ مَن يفعل ذلك»[١٢٩]، وفي نفس المعنى يقول أيضاً: «الورعُ حزمٌ واحتياطٌ لحيازة مصالِح العباد والمعاملات، ودفع مفاسدهما؛ فكان الاحتياطُ في الورع للإيجاب»[١٣٠].

وقد جعل ابنُ السّبكيّ المحافظة على مصالِح الأحكام الغايةَ التي تعودُ إليها جميع مسائل الاحتياط؛ والمقصدَ الأصليّ الذي تصدرُ عنه كلّ الأحكام العمليّة التي أُقيم أَوَدُها على مُراعاة معنى التحفّظ والاحتراز؛ وفي ذلك السّياق يقول: «اعلم أنّ مسائل الاحتياط كثيرةٌ يطول استقصاؤها؛ يرجعُ حاصلُها إلى أنّ الاحتياط قد يكونُ لتحصيل منفعة؛

128- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢/٣٦٤).

129- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١/٥٨).

130- ابن عبد السّلام، «شجرة المعارف والأحوال»: (ص/٣٦٦).

كإيجاب الصّلاة على المتحيّرة، وإن احتُمِل كونُها حائضاً، وقد يكونُ لدفع المفسدة؛ كتحريم وطئها»[١٣١].

فإذا تردّد أمرٌ مَا بين أن يكون واجباً أو محرّماً؛ فإنّ الاحتياط يشرعُ لجلب مصلحة ما يُتوقّع وجوبُه، أو درء مفسدة ما يُتوقّع تحريمه، والمعهود من سَنن المشّرع أنّه يحتاط لدرء مفاسد المنهيّات؛ كما يحتاط لتحصيل منافع المأمورات[١٣٢]؛ وقد يقول قائلٌ: كيف يكون الاحتياط الذي مردُّه إلى الاحتمال سبيلاً للمُحافظة على مقاصد الأحكام الشّرعيّة؟ والجوابُ عن ذلك كما يقول الطّاهر بنُ عاشور: «أنّ الأمور الوهميّة وإن كانت لا تصلحُ للكونِ مقصداً شرعيّاً للتّشريع؛ فهي صالحةٌ لأن يُستعان بِها في تحقيق المقاصد الشّرعيّة.. وقد تكونُ الوهميّات في أحوال نادرة مُستعاناً بِها على تحقيق مقصد شرعيّ حين يتعذّر غيرُها»[١٣٣].

فالأخذ بالاحتياط في المواضع التي تقوى فيها الشّبهات وترتقي إلى حيّز الاعتبار أقربُ إلى تحصيل مصالِح الأحكام من المجازفة بتركه والإعراض عنه، وذلك أمرٌ يُدركه أسوياءُ العقول؛ قال الشّوكانِيّ: «وما كان على هذا ينبغي اجتنابُه؛ لأنّه إن كان في نفس الأمر حراماً؛ فقد برئ من التّبعة، وإن كان حلالاً؛ فقد استحقّ الأجرَ على التّرك بِهذا القصد»[١٣٤].

ولّما كانت المصالِح مُتفاوتةً، ومختلفةً باختلاف المحالّ والأحوال؛ فإنّ الاحتياط لها تابعٌ لها تبعَ الوسائل للمقاصد، وما قد يقع بين الاحتياطات من تعارض؛ فهو محكومٌ بقواعد التّرجيح المقرّرة عند العلماء، والواجبُ على المجتهد إزاءَها بذلُ الجهد في معرفة الأقرب منها إلى الحقّ؛ ليعمل به؛ وذلك مُؤذنٌ بأنّ مراتب الاحتياط متفاوتةٌ تفاوتَ المصلحة التي يخدمُ المحافظةَ عليها؛ فعلى قدر شرفها يكون شرفُه؛ قال العزّ بنُ عبد السّلام: «يشرُف الاحتياطُ بشرف المحتاط له؛ فالاحتياطُ للدّماء أفضلُ من الاحتياط للأموال، والاحتياط للأرواح

131- ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١١/١).

132- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٨/٢)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١١/١).

133- ابن عاشور، «مقاصد الشّريعة الإسلاميّة»: (ص/٢٥٨).

134- الشّوكانِيّ، «كشف الشّبهات»: (ص/٤).

أفضلُ من الاحتياط للأعضاء، والاحتياط لنفائس الأموال أفضلُ من الاحتياط لخسيسها؛ فإذا كان لليتيم أو للرعيّة أموالٌ لا يمكنُ حفظ جميعها؛ حفظنا أنفسها فأنفسها، ولَم نُبالِ بضياع خسيسها وأخسّها»[١٣٥]؛ والمعنى الذي قرّره ابنُ عبد السّلام؛ أوجزه البعضُ في عبارة جرت مجرى القواعد؛ حيث قال: «الأقوى: يُحتاط لإثباته ما لا يُحتاط لإثبات الأضعف»[١٣٦].

المقصدُ الثّاني: القيامُ مقامَ الدّليل الشّرعيّ[١٣٧]: ومن فوائد الاحتياط المعتبَر قيامُه مقامَ الدّليل الشّرعيّ في المسائل التي يشتبه أمرُها، ولا يجد المجتهدُ من الأدلّة الأصليّة ما يمكنُه أن يُعوِّل عليه لسبب من أسباب الاشتباه؛ ففي حالة عدمِ وقُوفه على دليل يُرشده إِلَى المطلوب، وبقاءِ الحكم مجهولاً لديه؛ فإنّ الحاجة إلى تحديد الموقف العمليّ تُجاه تلك المسائل المشتبه أمرُها؛ قد لا يسدّها سوى اللّجوء إلى العمل بالاحتياط، من أجل الحصول على يقين البراءة، وسلامة العمل[١٣٨].

وفي بيان وظيفة التحرّي -وهو أعمّ معنىً من الاحتياط[١٣٩]- في المسائل التي يتعذّر الوصُول إلى مُدرك الحكم فيها، ويتمكّن الشكّ من واقعها؛ يقول السّرخسيّ: «وهو دليلٌ يُتوصّل به إلى طرف العلم، وإن كان لا يُتوصّل به إلى ما يُوجب حقيقة العلم، ولأجله سمّي تحرّياً»[١٤٠].

135- ابن عبد السلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٢٢٩).

136- انظر: البابرتيّ، «العناية»: (٢/٦٤).

137- الدّليل: لغة اسم فاعل من «دلّ على الشّيء»؛ أي أرشد إليه، وكشف عن موقعه؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/١٩٩)، وفي الاصطلاح: هو ما يُتوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوبٍ خبَريّ؛ انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٤٠)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/٢٦)، والشّنقيطيّ، «نشرُ الورود»: (ص/٧٠).

138- انظر: الصّدر، «دروسٌ في علم الأصُول»: (ص/١٦٩).

139- وقد سبق بيانُ ذلك؛ انظر: (ص/٢٤).

140- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١٠/١٨٤)؛ وانظر: الكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (١/١٣٢)، وعزّام، «دلالةُ الكتاب والسنّة»: (ص/٩٩).

ومّما يلزمُ التّنبيهُ إليه في هذا المقام أنّ الاحتياط من حيثُ ذاتُه لا يُوجبُ شيئاً ولا يُحرّمه، وإنما هو كاشفٌ يكشفُ عن حكم الشّارع الأصليّ في المواقع التي تتواردُ عليها الشّبهات؛ فيُحكمُ بمقتضاه فيها جرياً على قاعدة التّقدير المقرّرة عند العلماء؛ فعندما نحكمُ بالاحتياط في أحوال اختلاط الحلال بالحرام مثلا؛ فإنّنا نُقدّر أن المكلّف لو تناول شيئاً من ذلك الخليط؛ فإنما يقع على الحرام لا على الحلال؛ فنُجري الحكم على ذلك التّقدير، ونمضيه على أساسه[١٤١].

والمعنى عينُه جارٍ في الأفعال المتردّدة بين الوجُوب والنّدب، أو بين الكراهة والتّحريم؛ فإنّنا نُقدّر أنّ حكم الشّرع فيها هو الوجوبُ أو التّحريم؛ فإن كان كذلك في نفس الأمر؛ فقد وافق الحكمُ محلّه، وأصاب الاحتياط مقصودَه، وإن لَم يكن كذلك؛ فإنّ الحكم يكون قد جرى على مُقتضى التّقدير، ويكون الحكمُ بالاحتياط حُكماً جارياً على وفق قواعد الشّرع العامّة، وليس مخالفاً لها[١٤٢].

والحكمُ بالاحتياط على أمرٍ مَا بأنّه واجبٌ أو محرّمٌ؛ جارٍ على خلاف الأصل[١٤٣]، ولا يُلجأ إليه إلا مع قيام الحاجة إلى العمل به؛ فإن لَم تكن هناك حاجةٌ تدعو إليه؛ فالتّعويلُ يكونُ على الأصل دون الالتفات إلى غيره؛ لأنّ مخالفة الأصُول لغير معنًى مُعتبَرٍ حكمٌ بلا دليل، وهو ممنوعٌ اتّفاقاً؛ ولكون العمل بالاحتياط كذلك؛ فقد ضعّف العلماءُ الاعتماد الفوريّ على الاحتياط في التّعامل مع أحكام الوقائع؛ قال التّبريزيّ: «والتمسّك على الفور بالاحتياط ضعيفٌ؛ لأنّ الاحتياط ليس من أمارات الوضع، ولا من مُقتضِيات الوجُوب؛ بل هو من باب الأصلح»[١٤٤]؛ وذلك يعني أنّ النّظر ينبغي أن يكون أوّلاً في سائر الأدلّة

141- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٣٧٦).

142- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥٩/١)، والقرافِيّ، «الفروق»: (١٦١/١)، والمقّري، «القواعد»: (٤٩٩/٢).

143- الأصلُ: أنّ لكلّ حكم سبباً أو شرطاً على وجه الحقيقة لا التّقدير، والعملُ بالاحتياط عملٌ على خلاف ذلك؛ لأن مبناه على التّقدير، والتّقديرُ قائمٌ في الأساس على التّخمين والحدس؛ انظر: القرافِيّ، «الفروق»: (٢٠٢/٢).

144- نقله عنه القرافِيّ في كتابه: «نفائسُ الأصُول»: (١٣٨٠/٣)؛ وكونُ الاحتياط ليس أمارةً على الحكم ظاهرٌ؛ فإنّ الأمارة ما نصبه الشّارعُ لثبوت الحكم أو انتفائه؛ ولا أحد يعتقدُ أنّ الاحتياط كذلك؛ فهو من وسائل الامتثال، وليس وسائل العلم بالأحكام.

الموصلة إلى الحكم الشّرعيّ؛ فإذا فُقدت أو تعذّر الوصُول إليها جاز التّعويلُ على الاحتياط باعتباره مسلكاً لتحصيل يقين الموافقة لمطلوب الشّارع، والبَراءة المؤكّدة للذمّة من التّكليف المنُوط بِها.

وقد يقومُ الاحتياط أيضاً مقامَ المُستند الذي يعتمدُ عليه المجتهدُ في استنباط الحكم الشّرعيّ من محلّه على وجه التقوّي به في تدعيم ما يذهبُ إليه من آراء، وذلك بأن يتعاضد مع ما عنده من أدلّة في الدّلالة على حكمٍ؛ فيُجريه مجرى المرجّحات التي تُرجّح رأياً على رأي؛ إذا عدِم غيرَه من سائر معانِي التّرجيح(١٤٥)؛ وذلك ما قرّره ابنُ تيميّة في معرِض كلامه عن وظيفة الإلهام الصّادق ومجال العمل به(١٤٦)؛ حيثُ قال: «إذا اجتهد السّالكُ في الأدلّة الشّرعيّة الظّاهرة؛ فلم ير فيها ترجيحاً؛ فأُلهم رُجحانَ أحد الفعلين مع حُسن قصده وعمارته بالتّقوى؛ فإلهامُ مثلِ هذا دليلٌ في حقّه.. وليس المقصُودُ هنا بيانَ أنّ هذا وحدَه دليلٌ على الأحكام الشّرعيّة؛ لكن مثل هذا يكونُ ترجيحاً لطالب الحقّ إذا تكافأت الأدلّة السمعيّة؛ فالتّرجيحُ بِها خيرٌ من التّسوية بين المُتناقضين قطعاً؛ فإنّ التّسوية بينهما باطلةٌ قطعاً؛ كما قلنا: إنّ العمل بالظنّ النّاشئ عن ظاهر أو قياس خيرٌ من العمل بنقيضه؛ إذا احتِيج إلى العمل بأحدهما»(١٤٧).

ولقيام الاحتياط مقامَ الدّليل الشّرعيّ على وجه الانفراد أو التّبع ما لا يُحصى كثرةً من الأمثلة التّطبيقيّة عند الفقهاء؛ إذْ يتوافرُ في كتب الفرُوع كمٌّ هائلٌ من المسائل المعلّلة بالاحتياط، والقائمة على معناه؛ ومن هذه الأمثلة:-

١- قال ابنُ الهمام في معرِض الاستدلال على أنّ الرّكبة داخلةٌ في حُدود العورة: «وله طريقان معنويّان؛ وهما: **الأوّل:** أنّ الغاية قد تدخل، وقد تخرج، والموضعُ موضعُ الاحتياط؛ فحكمنا بدخولها احتياطاً، **والثّاني:** أنّ الرّكبة مُلتقى عظم العورة وغيرِها؛

145- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٤١٨)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (١٨٧/٢٦).

146- والإلهام الصّادق من أسباب الاحتياط كما سيأتي بيانُه -بإذن الله عزّ وجلّ-؛ انظر: (ص/١٢٠).

147- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٤٧٣/١٠)؛ وانظر قريباً منه: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٦٩/٤).

فاجتمع الحلالُ والحرام ولا مميّز، وهذا في التّحقيق وجهُ كون الموضعِ موضعَ الاحتياط»[١٤٨].

٢- قال الموّاق المالكيّ في سياق بيان ما يفعلُه مُتلقّي الرّكبان بالرّبح إن حصل له: «قال محمّد: ولا يطيب له ربح التلقّي؛ قيل لابن القاسم: فيتصدّق به؟ قال: لو فعله احتياطاً فلا بأس به»[١٤٩].

٣- قال ابنُ قُدامة ناقلاً عن القاضي أبي يعلى علّةَ قولِ أئمّة المذهب بكراهة تزوّج المسلم بأرض العدوّ منهم: «وإنما كرهنا له التزّوج منهم مخافةَ أن يغلبوا على ولده؛ فيسترقّوه، ويعلّموه الكفر؛ ففي تزويجه تعريضٌ لهذا الفساد العظيم، وازدادت الكراهةُ إذا تزوّج منهم؛ لأنّ الظاهر أنّ امرأته تغلبه على ولدها؛ فتُكفّره»[١٥٠].

المقصدُ الثّالث: سلامةُ الدّين والعرض: ومن أهمّ مقاصد الاحتياط إبراءُ الذّمة من عُهدة التّكليف، وسلامةُ العِرض من القيل والقال؛ والأصلُ في ذلك ما رواه الشّيخان عن النّعمان بن بشير رضي الله عنه أنّ النبيّ ﷺ قال: «إنّ الحلال بيّنٌ، وإنّ الحرام بيّنٌ، وبينهما مُشتبِهاتٌ لا يعلمهنٌّ كثيرٌ من النّاس؛ فمن اتّقى الشّبهات؛ استبْرأ لدينه وعِرضه، ومَن وقع في الشّبهات؛ وقعَ في الحرام؛ كالرّاعي يَرعى حولَ الحمى يُوشك أن يرتع فيه؛ ألا وإنّ لكلّ ملك حمىً؛ ألا وإنّ حمى الله محارمُه»[١٥١].

ففي هذا النّص النبويّ دليلٌ واضحٌ على لزوم الإمساك عن الشّبهات، والاحتياط للدّين والعرض، وعدمِ تعاطي ما يُسيء الظنّ، أو يُوقع في المحذور؛ وفي التّنويه بذلك المعنى،

148- ابن الهمام، «فتحُ القدير»: (٢٥٨/١).

149- الموّاق، «التّاج والإكليل»: (٢٥٢/٦).

150- ابن قُدامة، «المغني»: (٢٣٥/٩).

151- البُخاريّ، كتاب: الإيمان، باب: فضلُ من استبرأ لدينه، رقم: ٥٢، (٢٨/١)، ومسلمٌ، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشّبهات، رقم: ١٥٩٩، (١٢١٩/٣).

والتّأكيد عليه؛ يقول الباجيُّ: «لا خلاف بين المسلمين أنّه يجبُ على الإنسان أن يفعل ما هو إبراءٌ لدينه»[١٥٢].

فأمّا براءة الدّين وسلامتُه؛ فتحقّقُها من وراء العمل بالاحتياط والأخذ بالحزم؛ يكونُ من وجهين: -

الأوّلُ: الخروجُ من عُهدة التّكليف بيقين، وبذلك يكون المكلّف مُطمئنّاً إلى أنّ ما قام به هو مقصُود الشّارع ومرادُه؛ قال ابنُ العربيّ: «إنّ للشّريعة طرفين: أحدهما: طرفُ التّخفيف في التّكليف. والآخر: طرف الاحتياط في العبادات؛ فمن احتاط استوفى الكلّ، ومن خفّف أخذ بالبعض»[١٥٣]؛ والمعنى عينُه يُقرّره العبّاديّ بقوله: «يحتاط في الفرض؛ ليُحقّق الخلاص من الإثْم والعقاب، وكذلك في فعل النّدب؛ لتحقيق الخلاص من اللّوم»[١٥٤].

الثّاني: الأمنُ من غوائل الوقوع في الشّبهات؛ فإنّ الوقوع في الحرام هو نِهايةُ الإدمان على وُلوج مسالكها غالباً؛ وذلك لأنّه «يعتادُ التّساهل، ويتمرّنُ عليه، ويجسرُ على شُبهة، ثُمّ أخرى أغلظَ منها، وهكذا حتّى يقع في الحرام عمداً، وهذا نحوُ قول السّلف: المعاصي بريدُ الكفر؛ أي تسوقُ إليه»[١٥٥].

وأمّا سلامةُ العرض؛ فإنّها من أجلّ ما يَجنيه العاملُ بالاحتياط والآخذُ به؛ إذ العوائدُ شاهدةٌ بأنّ المدمنَ على انتهاك حريم الشّبهات لا يسلم غالباً من قولٍ يطعنُ في عرضه، أو لمزٍ يُشينُ بشرفه؛ وذلك ما أكّده الحافظ في سياق عَرْضه لما يُستفاد من حديث الشّبهات؛ حيثُ قال: «وفيه دليلٌ على أنّ مَن لَم يتوقّ الشّبهة في كسبه ومعاشه؛ فقد عرّض نفسه

152- الباجيّ، «إحكامُ الفصُول»: (ص/٥٦٩)؛ وانظر في المعنى عينه: البغويّ، «شرحُ السنّة»: (١٣/٨).

153- ابن العربيّ، «أحكام القُرآن»: (٦٣/٢)؛ وانظر في ذلك أيضاً: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٩/٢).

154- العبّاديّ، «الآيات البيّنات»: (١٣٠٦/٤).

155- النّوويّ، «شرحُ مسلم»: (٢٩/١١)؛ وانظر: الآباديّ، «عون المعبود»: (١٢٨/٩)، وابن دقيق العيد، «شرحُ الأربعين»: (ص/٢٦).

للطّعن فيه، وفي هذا إشارةٌ إلى المحافظة على أمور الدّين ومُراعاة المروءة»[١٥٦]؛ فاجتناب مواطن التّهم لا يخرجُ عن كونه معنىً من معانِي الاحتياط والتحرّز عن الوقوع في الشّبهات؛ وذلك لأنّه ليس كافياً أن يطمئنّ المكلّفُ إلى سلامة عمله فقط؛ بل لا بُدّ أن يسدّ الذّريعة، ويحسم بابَها لدى غيره أيضاً؛ لأنّ الشّبهة والتُّهمة في معنى واحد؛ والإسلام كما دعا إلى ترك الشّبهات حذراً من الوقوع في الحرام؛ دعا أيضاً إلى ترك مواقع التّهم؛ تجنّباً لإساءة ظنّ الآخرين[١٥٧].

وممّا يُؤكّد لك حرصَ الإسلام على طلب السّلامة للأعراض، والمحافظة على نقاوتِها من جرائر التّهم قدر الإمكان؛ ما يلي:

- ما رواه الشّيخان وغيرُهما عن أمّ المؤمنين صفيّة رضي الله عنها أنّها قالت: كان رسُول الله ﷺ مُعتكفاً؛ فأتيته أزورَه ليلا، فحدّثته، ثُمّ قُمت فانقلبت، فقام معي ليَقلِبني؛ وكان مسكنُها في دار أسامة بن زيد رضي الله عنه؛ فمرّ رجلان من الأنصار؛ فلمّا رأيا النّبيّ ﷺ أسرعا؛ فقال ﷺ: «على رِسلكما؛ إنّها صفيّةُ بنتُ حُييّ»؛ قالا: سُبحان الله! يا رسُول الله! فقال لهما النبيّ ﷺ: «إنّ الشّيطان يجري من الإنسان مجرى الدّم؛ فخشيتُ أن يقذف في قُلوبكما شيئاً»[١٥٨].

وقد أفاد العلماء من هذه الواقعة أنّ التحرّز من التعرّض لسوء الظنّ، وطلبَ السّلامة والاعتذار بالأعذار الصّحيحة؛ من الأمور المستحبّة التي لا ينبغي إهمالها؛ فإنّ النبيّ ﷺ إنما فعلَ ما فعله؛ تعليماً لأفراد أمّته أن يبتعدُوا عن موارد التّهم، ويطلبُوا السّلامة لأعراضهم ما أمكن؛ وفي ذلك يقول الخطّابيّ: «فيه من العلم استحبابُ أن يتحرّز الإنسانُ من كلّ أمرٍ من

156- ابن حجر، «فتحُ الباري»: (١/١٢٧).

157- انظر: البُرهانيّ، «سدّ الذّرائع»: (ص/٤٠٥).

158- البُخاريّ، كتاب: الاعتكاف، باب: هل يخرج المعتكف لحوائجه إلى باب المسجد، رقم: ١٩٣٠، (٢/٧١٥)، مسلمٌ، كتاب: السّلام، باب: بيان أنّه يُستحبّ لمن رُؤي خالياً بامرأة وكانت زوجتَه أو محرماً له أن يقول: هذه فلانةٌ؛ ليدفع ظنّ السَّوء به، رقم: ٢١٧٥، (٤/١٧١٢).

المكروه ممّا تجري به الظّنونُ، ويخطر بالقلوب، وأن يطلب السّلامة من النّاس بإظهار البَراءة من العيب»[١٥٩].

- ما رواه ابن أبي شيبة عن محمّد بن سيرين عن زيد بن ثابت ﷺ أنّه راح إلى الجمُعة؛ فإذا النّاس قد استقبلوه، وقد صلّوا؛ قال: فمال إلَى المسجد، أو إلى دارٍ؛ فصلّى؛ قال: فقيل له في ذلك؟! فقال: «إنّه مَن لا يستحي من النّاس لا يستحي من الله»[١٦٠]، وروى الطّبرانيّ مثلَه عن أنس بن مالك ﷺ[١٦١]؛ قال ابنُ رجب مُعلّقاً على ذلك: «مَن أتى شيئاً ممّا يظنّه النّاسُ شبهةً لعلمه بأنّه حلالٌ في نفس الأمر؛ فلا حرج عليه مِن الله في ذلك؛ لكن إذا خشيَ مِن طَعن النّاس عليه بذلك؛ كان تركُها حينئذ استبراءً لعِرضه؛ فيكون حسناً»[١٦٢].

فالعمل بالاحتياط المنضبط بقواعد الشّرع وأصُوله خيرٌ كلّه، والعاملُ به أمرُه آيلٌ إلى خير، وسالكُه محمودٌ على كلّ حال؛ وما من أحدٍ من المسلمين يستطيع أن يَعيبُه من أجل ذلك؛ بل واقع الحال شاهدٌ بخلاف ذلك؛ قال الأبيّ: «ولا بُعد في تجاذُب أصلين مُتناقضين فرعاً تجاذباً مُتساوياً دون ترجيح، وما هذا شأنُه؛ فمُقتضى الاحتياط والورع أن يُتجنّب، وما أحدٌ من المسلمين يَعيبُ مُتجنّبه؛ بل الألسنةُ مُنطلقةٌ بالثّناء عليه، والشّهادة له بالورع»[١٦٣].

المقصدُ الرّابع: تربيةُ النّفس على امتثال التّكاليف: إنّ الوقوع في الشّبهات ذريعةٌ إلى الوقوع في الحرام المحض، ومَن عوّد نفسه عدمَ الاحتراز ممّا يشتبه في حكمه؛ أثّر ذلك في استهانته بالحرام غالباً؛ فيقع فيه مع العلم به؛ وفي تقرير ذلك المعنَى؛ يقول الشّاطبيّ:

159- الخطّابيّ، «معالمُ السّنن»: (١٢٤/٤)؛ وانظر: العينيّ، «عمدة القاري»: (١٥٢/١١)، وابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٣٥).

160- ابن أبي شيبة، «المصنّف»، كتاب: الصّلوات، باب: الرّجل يروحُ يوم الجمعة فيستقبله النّاس مُنصرفين أيمضي أم يرجع، رقم: ٥٣٩٣، (٤٦٦/١).

161- انظر: الطّبرانيّ «المعجمُ الأوسط»، رقم: ٧١٥٩، (١٦١/٧).

162- ابن رجب، «جامعُ العلوم والحكم»: (ص/ ٧٢).

163- الأبّي، «إكمالُ إكمال المعلم»: (٢٨٠/٤)؛ وانظر أيضاً: البُخاريّ، «كشف الأسرار»: (٢٩٧/٢)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٢٩/٢).

«المُتجرّئ على الأخفّ بالإخلال به مُعرّضٌ للتّجرّؤ على ما سواه؛ فكذلك المُتجرّئ على الإخلال بِها يتجرّأ على الضّروريّات؛ فإذاً قد يكونُ في إبطال الكمالات بإطلاق إبطالُ الضّروريّات بوجهٍ ما»[١٦٤].

وقد يقعُ المتساهلُ في الحرام حقيقةً؛ وإن لَم يقصد الوقوعَ فيه؛ وذلك لأنّ مَن أقدم على ما لا يدري أهو من قَبِيل الحلال، أم الحرام؟ لَم يأمن أن يُصادف الحرامَ في نفس الواقع؛ ولذلك لَم يُفرّق الشّارعُ بين القصد وعدمه في الأمر بالتوقّي من الشّبهات؛ بل ندب إليه على وجه العمُوم؛ حتّى لا يقع المرءُ في الحرام[١٦٥]؛ ويشهدُ لهذا المعنى التّربويّ نصوصٌ كثيرةٌ منها:-

- قوله تعالى: ﴿تلك حدودُ الله فلا تقربوها كذلك يُبيّن الله آياتِه للنّاس لعلّهم يتّقون﴾[١٦٦]؛ والنّهيُ عن قُربان حُدود الله عزّ وجلّ فيه إشعارٌ بمكانة الاحتياط؛ من حيثُ كونُه المُؤمِّنَ من تعدّيها، والسّاترَ الذي يقي المكلّفَ من انتهاك حريمها؛ قال الزّمخشريّ: «مَن كان في طاعة الله، والعمل بشرائعه؛ فهو مُتصرّفٌ في حيّز الحقّ؛ فنُهي أن يتعدّاه؛ لأنّ مَن تعدّاه وقع في حيّز الباطل، ثُمّ بُولِغ في ذلك؛ فنهي أن يقرب الحدّ الذي هو الحاجزُ بين حيّزي الحقّ والباطل؛ لئلا يُدانِي الباطل، وأن يكون في الواسطة مُتباعداً عن الطّرف؛ فضلا عن أن يتخطّاه»[١٦٧].

- ما رواه البُخاريّ ومُسلمٌ عن النّعمان بن بشير ﷺ أنّ النبيّ ﷺ قال: «مَن وقَع في الشّبهات؛ فقد وقع في الحرام»[١٦٨]؛ فقد جعل النبيّ ﷺ مُباشرَ الشّبهة كمُباشر الحرام، وأقلّ ما يدلّ عليه هذا التّشبيهُ الكراهة؛ ولا شكّ أنّ الوقوع في الشّبهات واعتيادَها يُورثُ استهانةً بالمحارم وجُرأةً تقودُ المكلّف غالباً إلى مُباشرتِها؛ وفي بيان فوائد هذا النّص النبويّ؛

164- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٢/٢).

165- انظر: النّوويّ، «شرح مُسلم»: (٢٧/١١).

166- سُورة البقرة، الآية: (١٨٧).

167- الزّمخشريّ، «الكشّاف»: (٢٣٣/١)؛ وانظر: القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القُرآن»: (١٤٦/٣)، والشّوكانيّ، «فتح القدير»: (٢٨٦/١).

168- البُخاريّ، كتاب: الإيمان، باب: فضلُ من استبرأ لدينه، رقم: ٥٢، (٢٨/١)، ومسلمٌ، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشّبهات، رقم: ١٥٩٩، (١٢١٩/٣).

يقول الصّنعانِيّ: « وفيه إرشادٌ إلى البعد عن ذرائع الحرام، وإن كانت غير محرّمة؛ فإنّه يُخاف من الوقوع فيها الوقوعُ فيه؛ فمن احتاط لنفسه لا يقرب الشّبهات؛ لئلا يدخل في المعاصي»(١٦٩).

وإذا كانت المبالغةُ في بعض المُباحات قد تُصيّرها من قَبِيل ما يقدحُ في العدالة، وتُردّ به الشّهادة؛ فإنّ المداومة على المُشتبه أمرُه أولَى في إثبات نسبة الذّنب والمعصية إلى الفاعل من ذلك؛ وقد تقرّر لدى فقهاء الشّريعة:- بأنّ الفعل المكروه بالجزء ممنوعٌ بالكلّ(١٧٠)؛ ولابن العربيّ كلامٌ نفيسٌ في بيان وجه الصّلة بين المباح والشّبهة والحرام؛ حيث يقول: «إنّ تعاطي الطّيّبات من الحلال تستشري لها الطّباعُ، وتستمرّ عليها العادةُ؛ فإذا فقدتها استسهلت في تحصيلها بالشّبهات، وحتّى تقع في الحرام المحض بغلبة العادة، واستشراهِ الهوى على النّفس الأمّارة بالسّوء»(١٧١).

ومخلَصُ ما فرَط:- أنّ الشّارع قد جعل المكروه عقبةً بين العبد والحرام؛ فمن استكثر من المكروه تطرّق إلى الحرام غالباً؛ من حيثُ إنّ اعتيادَ ارتكاب المنهيّ غيرِ المحرّم يُورثُ في النّفس جُرأةً على ارتكاب المنهيّ المحرّم؛ ولاسيّما عند تماثُل الأجناسُ، وتقارب الأوصاف؛ وفي مُقابل ذلك جعل الشّارعُ المندوبات حريماً لما أوجبه على المكلّفين، فمن حافظ عليها كان حفاظُه على ما هو آكدُ منها أقوى(١٧٢).

المقصدُ الخامسُ: تحقيق الاطمئنان القلبيّ: ومن أبرز ثمرات العمل بالاحتياط المنضبط في أمُور الدّيانة والمعاش:- الحصُول على يقين الخروجُ عن التّبِعة؛ وذلك يُورث الاطمئنانَ القلبيّ، والرّاحةَ الذّهنيّة، ويدفعُ عن المكلّف الحرج النّفسيّ الذي ينتجُ عن التّساهل والاستهانة بالتّكاليف، ويقيه الخوفَ من الوقوع في ورطة المخالفة، ويحفظه من مغبّة الآثام(١٧٣)، وفي مُقابل ذلك؛ فإنّ ترك العمل بالاحتياط يجرّ على المكلّف جِبلاً من الشّكوك

169- الصّنعانيّ، «سُبل السّلام»: (٦٤٣/٢)؛ وانظر: ابن حجر، «فتح الباري»: (١٢٧/١)، والشّوكانيّ، «كشفُ الشّبهات»: (ص/١٢).

170- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٩٤/١)؛ وانظر أيضاً: الغزاليّ، «إحياء علوم الدّين»: (٢٤/٤).

171- ابن العربيّ، «أحكام القرآن»: (١٢٧/٤).

172- انظر في هذا المعنى: ابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (١٧٠/١).

173- انظر: الباحُسين، «رفع الحرج»: (ص/١٦٣).

المقلقة، والأوهام المحزنة؛ قال ابنُ رجب: «وأمّا المشتبهاتُ؛ فيحصل بِها للقلوب القلقُ والاضطرابُ المُوجِب للشكّ»(١٧٤).

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه النبيّ ﷺ فيما رواه الإمام أحمدُ وغيرُه عن وابصة أنّه قال: أتيت رسُول الله ﷺ؛ فقال: «جئت تسألُ عن البِرّ؟»؛ قلتُ: نعم؛ فقال: «استفت نفسك؛ البِرُّ ما اطمأنّت إليه النّفس، واطمأنّ إليه القلب، والإثْمُ ما حاك في نفسك، وتردّد في الصّدر؛ وإن أفتاك النّاس وأفتوك»(١٧٥)؛ وفي بيان المعنى الذي من أجله أحال النبيّ ﷺ وابصة بنَ معبد على فتوى قلبه؛ يقول الطّيبيّ: «إذا وجدت نفسَك ترتابُ في الشّيء فاتركه؛ فإنّ نفس المؤمن تطمئنّ إلى الصّدق، وترتابُ من الكذب؛ فارتيابُك في الشّيء مبنيٌّ على كونه باطلا أو مظنّةً للباطل؛ فاحذره، واطمئنانُك إلى الشّيء مُشعرٌ بكونه حقّاً؛ فاستمسك به»(١٧٦).

فالأخذ بالاحتياط والورع -ولو في بعض مقامات التّشديد-: يُؤدّي إلى اطمئنان القلب، ويُبعد المكلّف عن مواقع الضّيق والحرج، ويجنحُ به عن لوم النّفس وتأنيب الضّمير، ويُخرجه من العهدة بيقين، ويحول دون وقوعه في ألَم الحيرة والتردّد؛ وفي المقابل فإنّ ترك العمل بالاحتياط في مواطن السّعة والاختيار؛ يورثُ من الضّيق والحرج النّفسيّ ما لا يُزيله إلا نورُ الاستغفار(١٧٧).

ولكون الاطمئنان القلبيّ من أوضح دلائل السّعادة الحقّة؛ فإنّ العمل بالاحتياط فيما يصلحُ فيه؛ يُعدّ مسلكاً قويماً من مسالك تلك السّعادة التي يتنافسُ من أجلها المتنافسُون، ويجدّ في طِلبتها الصّادقون؛ قال ابن عبد السّلام: «فالسّعيدُ مَن فعَل ما اتُّفِق على صلاحه،

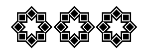
174- انظر: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/١١٠).

175- أحمد، «المسند»، رقم: ١٨٠٣٠، (٢٢٨/٤)، ورواه أيضاً البخاريّ في «التّاريخ الكبير»: (١٤٤/١)، وهو حديثٌ حسنٌ بمجمُوع طرقه؛ انظر: النّوويّ، «رياض الصّالحين»: (ص/٧٢٥)، والهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٤٢٣/١)، والمناويّ، «فيض القدير»: (٤٩٥/١)، والألبانيّ، «الجامع الصّغير وزيادته»: (٥٩/١).

176- الطّيبيّ، «الكاشف عن حقائق السّنن»: (٢٠/٦)؛ وانظر أيضاً: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/١١٠).

177- انظر: ابن حميد، «رفع الحرج»: (٣٤٥).

وترك ما اتُّفق على فساده، وأسعدُ منه مَن ضمّ إلى ذلك فِعلَ ما اختُلف في صلاحه، وترَك ما اختُلف في فساده؛ فإنّ الاحتياط لحيازة المصالِح بالفعل، ولاجتناب المفاسد بالتّرك، وقليلٌ مَن يفعل ذلك»[١٧٨].



178- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥٧/١).

الفصل الثّاني:
مُقوّمات الاحتياط وأسبابُه ومسالكه

وفيه المباحث الآتية:

المبحثُ الأوّل: مُقوّماتُ الاحتياط المُعتبَر.

المبحثُ الثّاني: أسبابُ الاحتياط ومُسوّغاتُه.

المبحثُ الثّالث: مسالك العمل بالاحتياط عند الفقهاء.

المبحثُ الأوّل:

مُقوّماتُ الاحتياط المعتبر

في هذا المبحث محاولةٌ للكشف عن أبرز المقوّمات التي يقومُ الاحتياط المعتبَر على أساسها، وهي ثلاثةٌ:- الاستنادُ إلى أصل يصلحُ للاعتماد عليه، وقيامُ ما يدعو إلى العمل بالاحتياط من الشّبهات التي يعتبرُها الشّارعُ ويلتفتُ إلى مثلها، وانتفاءُ المدرك الذي يُوصل المكلّف إلى الحقيقة، ويكشفُ له عن واقع التّكليف؛ وفي المطالب الآتية بيان ذلك مع نوعٍ من التّفصيل والإيضاح.

المقوّمُ الأوّلُ:

الاستنادُ إلى أَصل

من أهمّ مُقوّمات[١٧٩] الاحتياط المعتبَر الاستنادُ إلى أصل من الأصُول المشهود لها بالاعتبار في الشّريعة الإسلاميّة؛ وذلك يعني أنّ العمل بالاحتياط لا يحسنُ عندما يكونُ مبناهُ الشكّ المجرّد، أو الوهم العريّ عمّا يُسانده من مؤيّدات وقرائن؛ قال المقّري: «وأمّا الوهمُ؛ فمحرّم الاتّباع رأساً؛ فإن تغلّب تعيّن دفاعُه»[١٨٠]، وقال القُرطبيّ: «هذا النّوعُ يجب أن لا يُلتفت إليه، والتوقّف لأجل ذلك التّجويزَ هوسٌ، والورعُ فيه وسوسةٌ شيطانيّةٌ؛ إذ ليس فيه من معنى الشّبهة شيءٌ»[١٨١].

وهذا المعنى متّفقٌ عليه بين الفقهاء في الجملة، وخلافُهم في بعض الصّور مردُّه في أكثرها إلى اعتبارات اجتهاديّة أخرى، وليس إلى نفس القاعدة المجمع عليها؛ قال القرافيّ: «المحتملُ غيرُ مُوجِب؛ لأنّ الأصلَ براءةُ الذمّة حتى يُتحقّق الموجِبُ؛ هذا هو القاعدةُ الشّرعيّة المجمعُ عليها»[١٨٢].

والوجهُ في ذلك؛ هو أن لا يكون شيءٌ من أعمال المكلّف بالهوى، ومحض التشهّي والرّغبة؛ وإنما مُرتبطاً بأسبابٍ خارجيّة ينساقُ بِها في ظلال أحكام التّكاليف؛ دون التعرّض للتقلّب والاضطراب؛ وذلك لأنّ قانون الشّرع المطّرد قائمٌ في الأساس على إلغاء الظّنون

179- العُدول عن التّعبير بالرّكن إلى المقوّم؛ سببُه البُعدُ عن الاعتراض الذي قد يُثارُ فيما لو عُبِّر عن هذه المقوِّمات المذكورة بالأركان؛ فقد يخالفُ البعضُ في كون بعضها جُزءاً من ماهيّة الاحتياط أو عدمه؛ فعبَّرتُ بالمقوِّم؛ لكون معناه أعمّ وأوسعَ من معنى الرّكن الاصطلاحيّ.

180- المقّري، «القواعدُ»: (٢٩٢/١)؛ وانظر في المعنى عينِه: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٠٤/١).

181- القُرطبيّ، «المفهم شرح مُسلم»: (٤٩٠/٤)؛ وانظر في نفس المعنى: الأبّي، «إكمالُ إكمال المعلم»: (٢٨١/٤).

182- القرافِيّ، «الفرُوق»: (٣٨/٣)؛ وانظر في نفس المعنى: ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٢٣٨/١).

التي لا يشهد لها الواقعُ بالثّبوت؛ حفاظاً على مصالِح العباد، ورفعاً للحرج والمشقّة عن دُنيا معايشهم[١٨٣].

ولا يتمّ قوامُ ذلك الاستناد إلا إذا كان الأصل المعوّلُ عليه مُستكملاً لجميع مقوّمات اعتباره؛ والتي من أهمها وأبرزها:- قيامُ الدّليل على ثُبوته؛ وذلك بأن يشهد له دليلٌ يخصّه، أو معنى كليٌّ يعمّه، ممّا هو ملائمٌ لتصرّفات الشّارع، ومُناسبٌ لمعانيه العامّة، وأمّا الأصُول التي لَم تستند في ثُبوتِها إلى ما نصبه الشّارعُ من أسباب وأمارات[١٨٤]؛ فلا شكّ في عدم اعتبارها، ولو كان الظّنّ النّاشئُ عنها قويّاً؛ لأنّه لا تأثير للظّنون في مباني الأحكام؛ ما لَم تكن مُستنِدةً إلى دليل مُعتبر[١٨٥].

ومن أمثلة الاحتياط المُستند إلى أصل مُعتبَر؛ أن يعلم المكلّف بحرمة الخمر، ويعلم بوجُودها في أحد الإناءين، ويخفى عليه التّمييزُ بينهما؛ فيُشرع له في مثل هذه الأحوال تركُ الانتفاع بهما احتياطاً من مُلابسة الممنوع والوقوع في مغبّة الآثام؛ لأنّه قد علم بالحكم الشّرعيّ الكليّ الذي وضعه الشّارعُ، وعلم بوجود موضُوعه في الخارج؛ غير أنّه لَم ينضبط عنده مكانُ وجوده، ولَم يتعيّن لديه محلّه[١٨٦]؛ ومن أمثلة ما يُعدّ العملُ به من قَبِيل العمل بالوساوس والأوهام:-

- ما ذكره الغزاليّ بقوله: «ومن هذا الجنس مَن يستعيرُ داراً، فيغيب عنه المعيرُ، فيخرج، ويقول: لعلّه مات وصار الحقُّ للوارث؟ فهذا وسواسٌ؛ إذ لَم يدلّ على موته سببٌ

183- انظر في ذلك المعنى: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٨٤/١)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١٧٣/٣)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٢٥/٨)،

184- الأمارةُ لغةً: العلامة؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٢٢)، وفي الاصطلاح: هي ما يلزمُ من العلم به الظنّ بوجُود المدلول؛ كالغيم بالنّسبة إلى المطر؛ فإنّه يلزمُ من العلم به الظنُّ بوجُود المطر؛ وعرّفها البخاريّ بأنّها: «ما يُعرفُ بِها وجُود الحكم؛ من غير أن يتعلّق بِها وجُوده ولا وجُوبه»؛ انظر: البُخاريّ، «كشفُ الأسرار»: (١٧٤/٤)؛ وانظر أيضاً: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٥٢)، وابن عاصم، «مُرتقى الوصُول»: (ص/٢٧)، وهي إمّا معلومةٌ بالضّرورة؛ كدلالة زيادة الظّلّ على الزّوال، وإمّا مظنُونةٌ؛ كدلالة البيّنات والعادات والقرائن؛ انظر: القرافِيّ، «الذّخيرة»: (١٥٩/١)؛ والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٠٤/١).

185- انظر: القرافِيّ، «الذّخيرة»: (١٧٧/١)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٠٤/١).

186- انظر: مغنيّة، «علم أصُول الفقه»: (ص/٢٨٦).

قاطعٌ أو مشككٌ؛ إذ الشّبهة المحذورةُ ما تنشأ عن الشّك، والشّكّ عبارةٌ عن اعتقادين مُتقابلين نشآ عن سببين؛ فما لا سبب له لا يثبتُ عقدُه في النّفس؛ حتى يُساوي العقدَ المقابل له؛ فيصير شكّاً؛ ولهذا نقول: مَن شكّ أنّه صلّى ثلاثاً أو أربعاً؛ أخذ بالثّلاث؛ إذ الأصل عدم الزّيادة»[١٨٧].

- ما ساقه المازريّ بقوله: «لو أنّ إنساناً اشتهى النّساء، ثُمّ قال: لعلّ في العالَم مَن رضعت معي؛ فلا يلقى امرأةً إلا والعقلُ يجوّز ذلك فيها؛ إذا كانت في سنّ يمكنُ أن ترضع معه؛ فاجتنب جميع النّساء لهذا الخاطر الفاسد؛ لَم يكن مُصيباً»[١٨٨].

- ما أشار إليه ابن تيميّة بقوله: «إنّ كثيراً من النّاس يتوهّم أنّ الدّراهم المحرّمة إذا اختلطت بالدّراهم الحلال حرُم الجميع؛ فهذا خطأٌ، وإنما تورّع بعضُ العلماء فيما إذا كانت قليلةً، وأمّا مع الكثرة فما أعلم فيه نزاعاً»[١٨٩].

فالتّعويل على المسلك الاحتياطيّ في هذه الأحوال غيرُ سائغ؛ وذلك لضعف الأصل المستنَد إليه فيها، وعدمِ انتهاض ما يُثيره من الشّكوك سبباً لترك الحلال المختلط بالحرام، والاحتياطُ إنما يحسُن عند حصُول الشكّ المُوجب للشّبهة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان له سببٌ معتبرٌ؛ وأمّا ما لا سبب له؛ فلا يثبت عقداً في النّفس حتى يُساوي العقد المقابل له؛ ولا يكون العملُ بالاحتياط من أجله مشروعاً؛ قال الزّركشيّ: «ونبّه إمام الحرمين على فائدة، وهي أنّ الشكّ لا بدّ وأن يكون مع قيام المُقتضي لكلّ واحد من الأمرين. وقال: هو اعتقادُ أن يتقاوم سببُهما.. وفيه تنبيهٌ على أنّ مجرّد التّردّد في الأمرين من غير قيام ما يقتضي ذلك لا يُسمى شكّاً، وكذلك مَن غفل عن شيءٍ بالكليّة؛ فيسأل عنه؛ لا يُسمى شاكّاً»[١٩٠].

187- الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/٩٩).

188- المازريّ، «المعلم بفوائد مسلم»: (٢/٢٠٤)؛ وانظر أيضاً: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٥)، والعينيّ، «عُمدة القاري»: (١/٣٤٤).

189- ابن تيميّة، «مجوعُ الفتاوى»: (٢٩/٣٢١)؛ وانظر: الغزاليّ، «إحياء علوم الدّين»: (٢/١٠٣)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١/١٢٧).

190- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١/١٠٩).

ولا يلزمُ من وجود المُستند اعتبارُ الشكّ مُطلقاً؛ بل غايُة ما يُفيده وجودُ ذلك إدخال المسألة إلى حيّز الاجتهاد، بحيثُ يكون اعتبارُه مذهباً؛ كما يكون إهمالُه مذهباً آخر(١٩١)، والعبرةُ عندئذ بما يترجّح جانبُه؛ لأنّ العمل بالرّاجح عند الوقوف عليه لازمٌ بلا خلاف؛ ومهما أشكل الأمرُ على المكلّف؛ فالمُستمسَكُ حينئذٍ بالأصل المقرّر، وهو أنّه «لا يجب شيءٌ بالشكّ والاحتمال»(١٩٢).

وفي تقرير ذلك المعنى يقول ابنُ العربيّ: «ليس أحدٌ من العلماء يقضي بالشكّ في شيء؛ فإنّ الشّريعة قد ألغته، وما اعتبَرتهُ شيئاً»(١٩٣)؛ وسياقُ كلامه مشعرٌ بأنّه يقصد نوعاً معيّناً من الشّكوك، وهو الذي لَم يستند في انبعاثه إلى أمارة يعتبِرُها الشّارعُ؛ وإلا فإنّ هناك صنوفاً من الشكّ مُعتبَرةٌ اتّفاقاً.

❁❁❁

191- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٢٢٥).

192- الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٢٨٧/٧)؛ وانظر: الشّربينيّ، «مغني المحتاج»: (٣٧٠/٥)، وابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (٢٣٠/٢).

193- ابن العربيّ، «القبسُ»: (٧٤٥/٢)؛ وانظر: القرافِيّ، «الذّخيرةُ»: (١٧٧/١)، والمقّري، «القواعدُ»: (٢٤١/١)، وحيدر، «دُررُ الحكّام»: (ص/١٠).

المقوّمُ الثّاني:

قيامُ الشّبهة[١٩٤]

يُعتبَرُ قيامُ الشّبهة وانعقادُها في النّفس؛ المعنى الأبرزَ الذي يقومُ على أساسه العملُ بالمسلك الاحتياطيّ في مقام الاجتهاد والاستنباط، أو في مقام التّنْزيل والامتثال، ودون قيام الشّبهة وثبوتِها؛ يكون العملُ بالاحتياط عملاً بما لَم يقم على شَرعيّته دليلٌ معتبَرٌ؛ من حيثُ إنّ انتفاء الشّبهة يلزمُ منه بداهةً حصولُ العلم أو ما يُقاربُه بحكم الشّارع في الواقعة، واللّجوءُ إلى الاحتياط بشأنِها مع العلم بِمُدرك الحكم فيها؛ أمرٌ مخالفٌ لسَنَن التّشريع من أصله.

وفي تقرير ذلك المعنى والتّأكيد عليه؛ يقول ابنُ عبد السّلام: «والشّبهاتُ مُنحصرةٌ في التردّد بين المصالِح والمفاسد؛ فما تجرّدت مصلحتُه من غير تحقّق مفسدة أو توهّمها؛ فلا ورع فيه، وما تجرّدت مفسدتُه من غير تحقّق مصلحة أو توهّمها؛ فلا ورع فيه؛ لاختصاص الورع بمواضع الاحتمال»[١٩٥].

والمرادُ بقيام الشّبهة؛ ثبوتُ توهّمها من غير تقدير انتفائها في الحال[١٩٦]؛ وكونُها قويّةً؛ بحيثُ لا تنْزل إلى مُستوى الأوهام التي لا يشهدُ لها الواقعُ بالنّهوض لمعارضة الأصُول

194- الشّبهة لغة: تطلق على أحد معنيين؛ الأوّل:- الالتباسُ والإشكال، والثّاني:- المثل والشّبيه، والتّماثلُ هو سببُ الالتباس والإشكال غالباً؛ انظر: ابن منظور، «لسانُ العرب»: (٥٠٤/١٣)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/١٣٤)؛ وفي الاصطلاح: هي ما لَم يُتيقّن كونُه حراماً أو حلالا؛ انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٥٤).

وقال الخطابي في تحديد معناها: «كلّ شيءٍ أشبه الحلال من وجه، والحرام من وجه؛ فهو شبهةٌ»؛ انظر: الخطابي، «أعلام الحديث»: (٩٩٦/١).

195- ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٤٢٨)؛ وانظر أيضاً: السّنوسيّ، «مُراعاة الخلاف»: (ص/٨٢).

196- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٤٠٣/٥).

الثّابتة قبلها؛ فيثبت على أساس ذلك وجوب الفعل، أو حرمة الإقدام عليه؛ احتياطاً من مغبّة المخالفة على فرض حصُولها[١٩٧].

ولا يختلف الفقهاءُ في أنّ الأمر المشكوك فيه إذا كان له أصلٌ يمكنُ الرّجوع إليه؛ فإنّ المشروع هو اعتبارُ ذلك الأصل، والجريُ على وَفق مُقتضاه؛ حتى يتبيّن خلافُه بالدّليل المعتبر؛ وفي بيان وجه ذلك يقول ابن قُدامة: «لأنّه إذا شكّ تعارض عنده الأمران؛ فيجب سُقوطهما؛ كالبيّنتين إذا تعارضتا، ورجع إلى التيقّن، ولا فرق بين أن يغلب على ظنّه أحدُهما أو يتساوى الأمران عنده؛ لأنّ غلبة الظّنّ إذا لَم تكن مضبوطةً بضابط شرعيٍّ لا يُلتفت إليها؛ كما لا يَلتفتُ الحاكم إلى قول أحد المتداعيين إذا غلب على ظنّه صدقُه بغير دليل»[١٩٨].

وفي سياق الكلام عن طهارة المياه وما يعرِضُ لها يقول ابنُ تيميّة: «المشروعُ أن يُبنى الأمرُ على الاستصحاب؛ فإن قام دليلٌ على النّجاسة نجسّناه، وإلا؛ فلا يُستحبّ أن يجتنب استعمالُه بمجرّد احتمال النّجاسة، وأمّا إذا قامت أمارةٌ ظاهرةٌ؛ فذاك مقامٌ آخر.. فإذا لَم يكن هنا أمارةٌ ظاهرةٌ على مخالطة الخبيث له، كان هذا التّقديرُ والاحتمالُ مع طيب الماء، وعدم التغيّر فيه من باب الحرج الذي نفاه الله عن شريعتنا، ومن باب الآصار، والأغلال المرفوعة عنا»[١٩٩].

ولكون الشّبهة الأُسَّ الأعظم في قيام معنى الاحتياط وارتقائه إلى حيّز الاعتبار؛ فقد أجراها الفقهاء مجرى حقائق الأمور في كلّ ما يصلح مجالاً للعمل بالاحتياط، وشاع لديهم قاعدةٌ مفادها:- أنّ الشّبهة تقومُ مقام الحقيقة فيما يُبنى أمرُه على الاحتياط[٢٠٠]؛ مُستندين في تأصيلها إلى إجماع الصّحابة ﷺ على تحريم دماء المجوس الملتزمين بعقد الذمّة؛ لأنّ لهم شُبهةَ كتاب، «والشّبهةُ تقومُ مقام الحقيقة فيما يُبنَى على الاحتياط؛ فحُرِّمت دماؤُهم

197- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٤٠٣/٥)، وابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١١٠/٢)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٢٤).

198- ابن قُدامة، «المغني»: (١٢٦/١).

199- ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٢٢٤/١).

200- انظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٩٩/١٧)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٧٣/٩)، والحمويّ، «غمزُ عيون البصائر»: (٢٣٦/١).

للشّبهة، ولَم يثبت حلٌّ نسائهم وذبائحهم؛ لأنّ الحلّ لا يثبت بالشّبهة، ولأنّ الشّبهة لَمّا اقتضت تحريمَ دمائهم؛ اقتضت تحريم ذبائحهم ونسائهم؛ ليثبت التّحريمُ في المواضع كلّها؛ تغليباً له على الإباحة»(٢٠١).

هذا؛ والشّبهاتُ ليست في رُتبة واحدة من حيثُ القوّة؛ فقد تقوى حتى تقترب من رتبة الحرام؛ لشدّة الالتباس، وقد تضعفُ حتى تصير إلى أدنَى مراتب الكراهة الشّبيهة بالمباح، والضّابطُ في ذلك مرجعُه إلى الأمارة والقرينة، والتّمييزُ بينها عملٌ اجتهاديّ في أكثَر صُوره، ونجاحُه مربوطٌ بأهليّة النّاظر، وهو من الأمُور التي يستقلّ بإدراكها الذوقُ الفقهيّ السّليم(٢٠٢).

❁❁❁

201- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٧٣/٩).

202- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/١٠٦)، والعمُريّ، «تمكين الباحث»: (ص/٣٤٢).

المقوّمُ الثّالث:

انتفاء المُدرك[٢٠٣]

المراد بانتفاء المُدرك؛ أن لا يكون في المسألة ما يمكنُ التّعويلُ عليه من نصّ أو إجماعٍ أو قياس صحيح؛ فإن وُجد شيءٌ من ذلك، ولَم يَحُل دون الوصُول إلى مُدرك الحكم منه مانعٌ؛ فإنّ اللّجوء إلى الاحتياط يكون ضرباً من المجازفة؛ مع وجود ما يُؤمِّن من مخاطرها، ويقي من احتمال تخلّفها، وفي معرِض بيان ما ينبغي أن يقوم بالاحتياط من معانِي الاعتبار يقول الفناريّ: «هو دليلٌ ضروريٌّ، ولا يُعمل به إلا بعد العجز عن أسباب العلم، مشروعٌ في حقّ الصّالِح والطّالِح»[٢٠٤].

واعتبارُ هذا المعنى من مقوّمات الاحتياط المعتبَر مأخوذٌ من تعريف الشّبهات عند المحقّقين من العلماء؛ فإنّ حقيقتها عندهم -كما قال الكرمانيّ-: «وسائط يجتذبُها دليلان من الطّرفين؛ بحيثُ يقعُ الاشتباه بغير ترجيح أحد الطّرفين؛ إلا عند قليل من العلماء، ولهذا فهي ليست بواضحة الحلّ والحرمة»[٢٠٥].

ووجهُ كون ذلك من مُقوّمات الاحتياط المعتبَر؛ هو أنّ الأصل في كلّ ما جُهل حكمُه أن يُرجع فيه إلى الحكم الذي كان عليه قبل طرُوء الشكّ والاحتمال؛ فلمّا لَم يُتمكّن من الوقوف على ذلك الحكم لتمكّن الاشتباه من واقعه؛ امتنع البناءُ على وَفق مُقتضاه، ولزم المصيرُ إلى الأخذ بالاحتياط؛ إذ الشّكّ المُتعلِّق بمعتقدين مُتعارضين مانعٌ من تقديم أحدهما على الآخر لغياب المُرجِّح[٢٠٦]؛ وفي تقرير ذلك المعنى يقول الأبياريّ: «الشّبهة إنما تنشأ من الشّكّ، والشّكّ إنما ينشأ من تعارض الأسباب التي لو انفرد كلّ واحد منها

203- المُدرك: بضمّ الميم؛ يكون مصدراً واسمَ زمان ومكان؛ تقول: أدركته مُدركاً؛ أي إدراكاً، وهذا مُدرَكه؛ أي موضعُ إدراكه وزمنُه، ومداركُ الشّرع المواردُ التي تُطلب أحكامه منها؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٩٢).

204- الفناريّ، «فصُول البدائع»: (٣٩٢/٢)؛ وانظر في نفس المعنى: البلخيّ، «الفتاوى الهنديّة»: (٣٨٢/٥).

205- الكرمانيّ، «شرحُ صحيح البخاريّ»: (٢٠٣/١)؛ وانظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (٩٩/٢).

206- انظر في ذلك المعنى: الجُوينيّ، «البُرهان»: (٧٣٧/٢)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٨٧/٢).

لأثبت اعتقاداً أو ميلا؛ فينشأ من التّعارضُ تردّدٌ، وأمّا ما لا سبب له فلا يكون شكّاً بل احتمالاً محضاً؛ فليُتنبّه للفرق بين الشكّ والاحتمال، ولْيُقصرْ الورعُ على محالّ الشكّ دون مجرّد الاحتمالات»[٢٠٧].

وانتفاء المُدرك قد يكون حقيقيّاً؛ وذلك إذا كانت الواقعة من قبَيل ما سكت الشّارعُ عن بيان حكمه، وأوكل إدراكَه إلى نظر المجتهد، وقد يكون تقديريّاً؛ وذلك مُتصوّرٌ في الأحوال التي يُوجد فيها المُدرك الشّرعيّ؛ غير أنّه يتعذّر على المكلّف الوقوفُ عليه؛ لعدم علمه به أصالةً، أو لعدم تأهّله للاستفادة منه على الوجه المقدّر له شرعاً؛ لفقده أهليّة النّظر في أدلّة الأحكام وأصُولها.

والحاجةُ إلى المُدرك تظهر بجلاء في الأحوال التي تتكافأ فيها الأدلّة والمعرّفات، ولا يمكنُ القرارُ إلى المبيح منها أو المحرّم؛ فيكون حينئذ اللّجوء إلى الاحتياط ملاذاً للمكلّف من الوقوع في مغبّة المخالفة؛ وذلك ما أكّده السّرخسيّ بقوله: «عند تحقّق المُعارضة وانعدام التّرجيح؛ يجب الأخذُ بالاحتياط»[٢٠٨].

وبناءً على ذلك؛ فإنّه يُصبح من الوضُوح بمكانٍ القولُ بأنّ الشكّ المُطلق ليس كافياً في إحالة المكلّف على الاحتياط؛ إلا إذا كان مُدرك التّرجيح مُنتفياً؛ ولَم تنقدح موجباتُه في الذّهن عن طريقٍ شرعيّ مُعتبَر؛ وذلك للوفاق الحاصل على وجوب العمل بالرّاجح؛ قال الغزاليّ: «وإن غلب أحدُ الاحتمالين عليه؛ بأن صدر عن أدلّة معتبَرة كان الحكم للغالب»[٢٠٩].

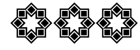
فعندما ينكسفُ نورُ العلم أو ما يقومُ مقامه من مُعتبَرات الظّنون والاحتمالات، ويُصبح المكلّف في ظلٍّ من الحيرة التي لا يمكن له معها القيامُ بمقتضى التّكليف؛ فإنّ اللّجوء إلى الاحتياط مسلكاً في الاستنباط والتّنْزيل، ومنهجاً في الامتثال والتّطبيق؛ يُصبح الحلّ الشّرعيّ المعتبَر الذي يُستطاعُ به القيام بالتّكليف على وجه اليقين، والتخلّص من آثار الأوهام والشّكوك.

207- الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٢٩).

208- السّرخسيّ، «شرحُ السّير الكبير»: (١/٢٩٤).

209- الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/٩٩)؛ وانظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (٣/٦)، والعطّار، «حاشية العطّار على محلّي»: (٢/٤٠٤).

وبذلك يكونُ قد وضَح أنّ تعذّر الكشف عن مُدرك الحكم حقيقةً أو حكماً؛ يُعدّ من مُقوّمات الاحتياط الذي يسوغ العملُ به، وانتهاجُ مسلكه؛ وأمّا لو كان الوصُول إلى الحقيقة أو ما يقومُ مقامها ممكناً دونما تكلّف وحرج؛ فإنّ الحكم عندئذ ينتقلُ في حقّ مَن أشكل عليه إلَى الواضح أمرُه، والعملُ به متعيّنٌ؛ للوفاق الحاصل على وجُوب الأخذ بالرّاجح[٢١٠].



210- انظر في ذلك: الشّوكانيّ، «إرشادُ الفحول»: (ص/٤٥٧)، والشّنقيطيّ، «نثر الورُود»: (ص/٥٨٧).

المبحثُ الثّاني:

أسبابُ الاحتياط المُعتبر

السّببُ الأوّل: الشّكّ في أصل الحكم.

السّببُ الثّانِي: الشّكّ في واقع الحكم.

السّببُ الثّالث: الشّكّ في مآل الحكم.

تمهيد: الشكّ[٢١١] هو السّبب الأعظمُ الذي تنشأُ عنه جَميعُ المثارات والدّواعي التي تُحوج المكلّف إلى العمل بالاحتياط؛ فمبنى الاحتياط على الشكّ[٢١٢]؛ وأمّا مع قيام العلم أو ما يقومُ مقامه من الظنون؛ فإنّ العمل بالاحتياط لا يكون سائغاً؛ للوفاق الحاصل على وجُوب العمل بالعلم، وامتناعِ مُعارضته بالاحتمال العَرِيّ عمّا يشهدُ له بالثّبوت وإمكانيّة الوقوع.

والشكُّ قد يقع في أصل الحكم، وهو ما يُسمّيه البعضُ بالشّبهة الحكميّة، وقد يقع في واقع الحكم، وهو ما يُسميه البعض بالشّبهة الموضُوعيّة، وقد يقع في مآل الحكم، وهو ما يُعرف في علم الأصُول بسدّ الذّرائع؛ ولكلّ قسمٌ مثاراتٌ وأسبابٌ؛ إذ إنّ الشكّ لا يحصل اتّفاقاً؛ وإنما ينشأ غالباً عن سبب يُؤدّي إليه؛ شأنُه في ذلك شأنُ سائر الأمارات والمعرّفات؛ غير أنّه قد يقوى حتّى يصل إلى درجة الرُقيّ والاعتبار، وقد يضعُف حتى يغدو مجرّد احتمال[٢١٣]؛ وذلك يختلفُ باختلاف الشُّخوص والأحوال؛ يقول الإمامُ ابنُ القيّم: «إنما يعرِضُ الشّكّ للمكلّف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده؛ فتصيرُ المسألةُ مشكوكاً فيها بالنّسبة

211- الشكّ: لغةً الارتيابُ، ويُستعمل الفعل منه لازماً ومُتعدّياً بالحرف؛ فيقال: شكّ الأمرَ يشكّ شكّاً؛ إذا التبس، وشككت فيه؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٢٢٠)، وهو عند الفقهاء: التردّد بين شيئين؛ سواءً استوى طرفاه، أو رجح أحدُهما على الآخر؛ وخصّه المناطقة بمُستوي الطّرفين من التردّد، وتبِعهم في ذلك جلُّ علماء الأصُول؛ انظر: النّوويّ، «المجموع»: (٢٢٥/١)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٢٦/٤)، والجرجاني، «التّعريفات»: (ص/١٨٧).

والتّعبير بالشكّ في هذا المقام أولَى من التّعبير بالشّبهة؛ وذلك لأنّ الشكّ أعمّ من حيثُ المعنى من الشّبهة؛ فإنّ الشكّ إذا كان مُستنداً إلى أمارة مرعيّة؛ أورث الشّبهة التي يعتبرها الشّارعُ ويلتفتُ إليها، وإن لَم يكن كذلك؛ كان مجرّد وهم وتخمين؛ وقول الدّكتور عبد الله بن حميد في كتابه «رفع الحرج»: «كلّ شبهة تورث شكّاً، وليس كلّ شكّ سببُه الشّبهة»؛ فيه نظر؛ إذ كيف يكون الشكّ مُسبَّباً عن الشّبهة التي هي في الحقيقة أثرٌ من آثاره.

212- انظر: الأنصاريّ، «فواتح الرّحموت»: (٣٦٠/٢).

213- انظر: البصريّ، «شرحُ العمد»: (٥٣/٢)، والشّيرازيّ، «شرحُ اللّمع»: (١٥٠/١)؛ وأبا يعلى، «العدّة في الأصُول»: (٨٣/١).

إليه؛ فهي شكيّةٌ عنده، وربما تكونُ ظنيّةً لغيره، أو له في وقتٍ آخرَ، وتكونُ قطعيّةً عند آخرين»[٢١٤].

وفي المطالب الآتية توضيحٌ لكلّ قسم، وأبرزِ ما يمكنُ أن يكون مثاراً مُعتبَراً له في مُقتضى الشّرع والنّظر:-

---

214- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٢٧١/٣)؛ وانظر نفس المعنى عند: الغزاليّ، «المُستصفى»: (ص/٣٥٣).

السّببُ الأوّل:

الشّكّ في أصل الحكم

المرادُ بأصل الحكم الدّليل الذي يُستفاد منه، واعتِوارُ الشكّ له يكون إمّا لعدم وقوف المجتهد عليه؛ من غير قطع بانتفائه، وإمّا لكون دلالته فيها نوعٌ من الإجمال الذي يحول دون معرفة المقصُود منه، وإمّا لكون مُقتضاه مُتعارضاً مع مُقتضى دليل آخر؛ دون أن ينقدح في ذهن المجتهد ما يُوجب رُجحان أحدهما على الآخر[٢١٥]؛ وهذا الشكّ بمختلف مَوارده لا يُتصوّر وقوعُه إلا في طريق المجتهدين، وأمّا العوامّ فلا شأن لهم به؛ لأنّهم تبعٌ لمن يقلّدونَهم من أهل العلم[٢١٦].

أوّلا: - خفاء الدّليل لفَقْدِه: يُعتبر فَقدُ الدّليل من أسباب انبعاث الشُّبه الحكميّة في نفس المكلّف؛ وذلك لا يحصُل إلا بعد التّفتيش التامّ عنه في جَميع مظانّه التي يحتمل وجودُه فيها؛ حتى يغلب على الظنّ انتفاؤه؛ ولا يُتصوّر ذلك إلا إذا كان الجهلُ آتياً من قِبل خفاء الدّليل ذاته؛ لعدم اشتهاره[٢١٧].

وليس المرادُ بفَقْدِ الدّليل عدمُ وجوده في نفس الأمر؛ بل المراد ما هو أعمّ من ذلك؛ فقد يكون الدّليل موجوداً؛ ولكنّه يخفى على المجتهد؛ فيكون في حقّه كالمعدوم، وذلك كافٍ في إثارة الاشتباه لديه؛ ليصير إلى العمل بالاحتياط؛ وأمّا في نفس الأمر؛ فإنّ المجتهد مهما بذل من جُهد في الوصُول إلى الدّليل؛ فلن يتمكّن من الجزم بعدم وجوده؛ وذلك لأنّه «بالتأمّل والاجتهاد لا يبلغُ المرءُ درجةً يعلمُ بِها يقيناً أنّه لَم يخف عليه شيءٌ من الأدلّة؛ بل

215- انظر: الباحُسين، «رفع الحرج»: (ص/١٥٥)، وحمّاديّ، «الخطاب الشّرعيّ»: (ص/٤١٧)، والصّدر، «دروسٌ في علم الأصُول»: (ص/١٧٦).

216- انظر: ابن حميد، «رفعُ الحرج»: (ص/٣٣٨).

217- انظر: ابن أمير الحاج، «التّقرير والتّحبير»: (٣/٤٣٦)؛ وانظر أيضاً: البلخيّ، «الفتاوى الهنديّة»: (٥/٣٨٢).

يبقى له احتمالُ اشتباهِ بعضِ الأدلّة عليه، وما كان في نفسه محتملاً عنده لا يمكنه أن يحتجّ به على غيره»[٢١٨].

ومن الأمثلة التي يمثّل بها البعضُ لهذا النّوع من الشّبهات الشكّ في حرمة التّدخين؛ فقد اختلفت فيه أنظارُ الفقهاء؛ فبينما يُلحقه البعضُ بأصل الحليّة العامّ لعدم وجود ما يدلّ على تحريمه نصّاً؛ يُصرّ آخرُون على إلحاقه بجنس الخبائث التي حرّمها الله على عباده، ونَهاهم عن قُربانِها[٢١٩].

ويعتبرُ العلماء النصَّ إذا كان ضعيفاً من حيثُ ثبوتُه في حكم المعدوم، ولا يحتجّون به في إثبات شيءٍ من الأحكام؛ إلا إذا تضمّن العملُ به احتياطاً؛ كما إذا ورد حديثٌ ضعيفٌ بكراهة بعض البيوع؛ فيُستحبّ التنَزُّه عن التّعامل بِها[٢٢٠]؛ وجوّز البعضُ العملَ بالحديث الضّعيف في فضائل الأعمال رأساً على وجه التحرّز والاحتياط لما ورد فيها من فضل ورَغيبة؛ شريطة أن يخفّ ضعفُه، ويندرج معناه تحت أصلٍ شرعيّ يعمّه، ويقصد العاملُ به مجرّد الاحتياط للفضائل من الفوات؛ دون اعتقاد الثّبوت[٢٢١]؛ قال النّوويّ: «قال العلماءُ من المحدّثين والفقهاء وغيرهم: يجوز ويُستحبّ العمل في الفضائل والتّرغيب والتّرهيب بالحديث الضّعيف؛ ما لَم يكن موضوعاً، وأمّا الأحكام كالحلال والحرام والبيع والنّكاح والطّلاق وغير ذلك؛ فلا يُعمل فيها إلا بالحديث الصّحيح أو الحسَن؛ إلا أن يكون

218- السّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (٢/٢٢٥)؛ وانظر: ابن أمير الحاج، «التّقرير والتّحبير»: (٣/٢٨٦).

219- انظر: الباحُسين، «رفعُ الحرج»: (ص/١٤١)، وتقيّ الحكيم، «الأصُول العامّة»: (ص/٤٩٥). وما ذُكر إنما هو لمجرّد التّمثيل؛ وإلا فإنّ تحريم الدّخان مع ظهُور مضارّه في وقتنا على وجه القطع واليقين أمرٌ لا ينبغي أن يرتاب فيه خبيرٌ بأوضاع التّشريع وقواعده المحرّمة للضّرر والإضرار على وجه العموم والإطلاق، وفي مُقدّمتها قوله عزّ وجلّ: ﴿ولا تُلقوا بأيديكم إلى التّهلكة﴾ [البقرة الآية: ١٩٥].

220- انظر: النّوويّ، «الأذكار»: (ص/٩)، والسّيوطيّ، «تدريبُ الرّاوي»: (١/٢٩٩)، والسّخاويّ، «فتحُ المغيث»: (١/٣١٣).

221-انظر: السّيوطيّ، «تدريبُ الرّاوي»: (١/٢٩٩)، والشّنقيطيّ، «هديُ الأبرار شرحُ طلعة الأنوار»: (ص/٣٨).

في احتياطٍ في شيءٍ من ذلك؛ كما إذا وردَ حديثٌ ضعيفٌ بكراهة بعض البيُوع أو الأنكحة؛ فإنّ المُستحبَّ أن يُتنَزّه عنه»[٢٢٢].

ووجهُ الاحتياط في العمل بالضّعيف في الفضائل أنّه «إن كان صحيحاً في نفس الأمر؛ فقد أُعطي حقَّه من العمل به، وإلا؛ فلم يترتّب على العمل به مفسدةُ تحليل ولا تحريم، ولا ضياعُ حقّ للغير؛ وغايةُ ما فيه أنّه ابتغاءُ فضيلة، ورجاؤها بأمارة ضعيفة؛ من غير ترتّب مفسدة عليه»[٢٢٣].

فجوازُ العمل بالنصّ الضّعيف إذاً؛ مبناهُ على القواعد الشّرعيّة الدالّة على مشروعيّة الاحتياط في أمور الدّين فعلا وتركاً، وفي تقرير ذلك المعنى يقول الجُوينيّ في سياق كلامه عن منهجَ التّعامل مع آراء المخالفين: «وربما يتمسّكون بأخبار ضعيفة الأسانيد، ولكنّها مع ضعف إسنادها تورثُ من الشّبهة ما لا يُورثُه قياسُهم الضّعيف؛ فيؤمرُ في مثل هذه المسائل بزيادة الاحتياط»[٢٢٤].

والظّاهرُ عند التأمّل؛ أنّ فَقْدَ الدّليل لا يكونُ سبباً من أسباب العمل بالاحتياط إلا قبل التّفتيش التامّ عنه؛ لانعدام ما يُؤمّن من الوقوع في ورطة المخالفة في تلك المرحلة؛ خصُوصاً إذا كان موضوعُ الشّبهة محكوماً واقعاً بالوجُوب أو الحرمة، وأمّا بعد الفحص التامّ عن الدّليل وعدم العثُور عليه؛ فإنّ موضُوع الشّبهة يصيرُ من قَبيل ما جُهل أمرُه، وهو محكومٌ بقواعد شرعيّة أخرى، ومُقتضى أدلّة البَراءة والعدم الأصليين:- هو عدم وجوب شيءٍ أو تحريمه إلا بدليل مُعتبَر[٢٢٥].

222- النّوويّ، «الأذكار»: (ص/١٩)؛ وانظر: آل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/٢٤٦)، والبنّانيّ، «حاشية على شرح المحلّي»: (٣٧٤/٢).

223- النّوويّ، «شرحُ الأربعين»: (ص/١٦).

224- الجُوينيّ، «التّبصرةُ»: (ص/١٧٨).

225- انظر: الباحُسين، «رفع الحرج»: (ص/١٥٦)، وشمسُ الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٥٠٥).

ثانياً:- خفاء الدّليل للإجمال[٢٢٦]: وأمّا خفاء الدّليل من جهة إجماله؛ فله صورٌ كثيرةٌ؛ منها:- قيام ما يُثير احتمال قبوله للتّأويل المعتبر، ومنها ورُود الاحتمال عليه في نفس ألفاظه المصُوغ بِها، ومنها دورانُه بين أن يكون مُستقلاًّ في الدّلالة على الحكم، أو غير مُستقلّ[٢٢٧].

والاشتباهُ النّاشئُ عن الإجمال الواقع في بعض الأدلّة يُعذر فيه المجتهد اتّفاقاً، ومصيرُه إلى التعلّق بمسلك الاحتياط بعد بذل كلّ ما في وُسعه في التعرّف على المراد؛ يُعدُّ من تمام اتّباعه لمقصُود المشرِّع؛ علماً بأنّه ليست كلّ الشّبه النّاشئة عن إجمال النّصوص تصلحُ لأن تكون سبباً من أسباب الاحتياط المُعتبر؛ بل المعنيّ منها ما قوي أمرُه وغدا معروفاً بكونه من محالّ الإجمال؛ وأمّا الحاصل منهُ في بادئ النّظر؛ فلا يمكنُ القولُ بأنّه من أسباب الحِياطة والاحتراز.

وممّا يمكنُ التّمثيلُ به لهذا المعنى ما رواه الإمام أحمدُ عن ابن مسعود ﷺ قال: كنت مع النبيّ ﷺ ليلة لقي الجنّ؛ فقال: «أمعَك ماءٌ؟»؛ فقلت: لا؛ فقال: «ما هذا في

226- الإجمال: لغة من «أجمل الشّيء»؛ أي جمعه من غير تفصيل؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/١١٠)، وفي الاصطلاح: إيرادُ الكلام على وجه يحتمل أموراً مُتعدّدة، وعكسُه التّفصيل، وهو تعيينُ بعض تلك المحتملات أو كلّها؛ انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٢٥).

227- انظر: التّلمسانيّ، «مفتاحُ الوصُول»: (ص/٤٦)، والمجملُ عند الأصُوليّين غير الحنفيّة: هو الذي جُهل مرادُ المتكلّم منه؛ انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٥/٥٩)، والعطّار، «حاشية العطّار»: (٢/٩٣)، وأمّا عند الحنفيّة: فهو ما لا يُعرف المرادُ منه إلا ببيان يُرجى من جهة المجمِل، ويمثّلون له بالأمر بالصّلاة ونحوها، قبل بيان مُراد الشّارع منها؛ انظر: الجصّاص، «الفصُول في الأصُول»: (١/٦٣)، وذلك يعني أنّ خفاء المجمل عندهم لا يمكنُ أن يُزال بمجرّد التأمّل والنّظر في القرائن المحتفّة بالنصّ الذي سِيق به.

الإداوة[٢٢٨]؟»؛ قلت: نبيذٌ؛ قال: «أرِنيها؛ تمرةٌ طيّبةٌ وماءٌ طهورٌ»؛ فتوضّأ منها ثُمّ صلّى بنا[٢٢٩]؛ والإجمالُ واردٌ على هذا الخَبَر من جهتين:-

الأولى: قوله: «تمرةٌ طيّبةٌ، وماء طهورٌ»؛ هل معناه متوقّف على المجموعِ، أو التّفصيل؟ فذهب الجماهيرُ من أهل العلم إلى أنّ المراد متوقّفٌ على المجموع، وما يصدُق حالة التّركيب على معنى لا يصدُق عليه حالة التّفصيل، وبنوا على ذلك عدمَ جواز التطهّر بالنّبيذ مُطلقاً؛ وذهب أئمّةُ الحنفيّة إلى أنّ معناه مُتوقّف على التّفصيل لا المجموع؛ خصُوصاً وأنّه قد اقترن بما يُشعرُ أنّ المراد به ذلك، وهو قولُ ابن مسعود: «فتوضّأ منها، ثُمّ صلّى بنا»[٢٣٠].

الثّانية: قوله: «نبيذٌ»؛ هل المرادُ به حقيقتُه، أو المراد ماءٌ أُعدّ ليصير نبيذاً، ولَمّا يصِرْ بعدُ؛ من باب تسمية الشّيء بمآله؛ قال النّوويّ: «المرادُ بقوله: «نبيذٌ»؛ أي ماءٌ نُبذت فيه تمراتٌ ليَعذُب، ولَم يكن مُتغيّراً، وهذا تأويلٌ سائغٌ؛ لأنّ النبيّ ﷺ قال: ثمرةٌ طيّبةٌ، وماءٌ طهورٌ؛ فوصفَ النبيُّ ﷺ شيئين ليس النّبيذُ واحداً منهما، فإن قيل: فابنُ مسعود نفى أن يكون معه ماءٌ، وأثبت النّبيذ؛ فالجواب: أنّه إنّما نفى أن يكون معه ماءٌ مُعدٌّ للطّهارة، وأثبت أنّ معه ماءً نَبذَ فيه تمراً مُعدّاً للشُّرب، وحملُ كلام النبيّ ﷺ على الحقيقة، وتأويلُ كلام ابن مسعود أولى من عكسه»[٢٣١].

228- الإداوةُ: إناءٌ صغيرٌ من جلْد يُتّخَذُ للماء ونحوه، وجمعُها أدَاوَى؛ انظر: ابن الأثير، «النّهاية»: (٦٣/١).

229- أحمد، «المُسند»، رقم: ٣٨١٠، (٤٠٢/١)، وإسنادُه ضعيفٌ من جميع الطّرق؛ انظر: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (١٣١/١)، وقال ابن الجوزيّ بعد أن ساق جَميع طرقه: « ليس في هذه الأحاديث شيءٌ يصحّ»؛ انظر له: «التّحقيقُ في أحاديث الخلاف»: (٥٥/١).

230- انظر: التّلمسانيّ، «مفتاحُ الوصُول»: (ص/٥٠)؛ وانظر في هذه المسألة: ابن الهمام، «فتح القدير»: (١١٨/١)، والحطّاب، «مواهب الجليل»: (٦٤/١)، والهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (٦٥/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢٣/١).

231- النّوويّ، «المجموع»: (١٤١/١).

والحديثُ على فرض ثُبوته؛ فإنّ مُقتضى العمل بالاحتياط شاهدٌ بالتّرجيح لمذهب الجماهير القائلين بعدم جواز الوضُوء بغير الماء المطلق[٢٣٢]، وقد تقرّر لدى جَميع فقهاء المذاهب بمن فيهم أئمّة الحنفيّة:- أنّ الاحتياط لشأن العبادة حتّى تخرج الذمّةُ من عُهدتِها بيقين أصلٌ معتبَرٌ؛ قال السّرخسيّ: «أبو حنيفة ﷺ يقولُ: الأخذُ بالاحتياط في العبادات أصل»[٢٣٣].

هذا؛ والإجمالُ الواقعُ في بعض النّصوص التّكليفيّة مآلهُ إلى البيان قطعاً على رأي المحقّقين؛ وهو تشابهٌ إضافيٌّ لا حقيقيّ؛ قال الشّاطبيّ: «والأنظار تختلفُ باختلاف القرائح، والتبحّر في علم الشّريعة؛ فلكلٍّ مأخذٌ يجرى عليه، وطريقٌ يسلكه بحسبه؛ لا بحسب ما في نفس الأمر؛ فخرج المنصوصُ من الأدلّة عن أن يكون مُتشابِهاً بهذا الاعتبار؛ وإنما قُصاراه أن يصير إلى التّشابه الإضافِيّ.. ويدلّ على ذلك أنّك تأخذ كلّ عالِم في نفسه، وما حصل له من علم الشّريعة؛ فلا تجدُ عنده من الأدلّة المتشابهة، والنّصوص المجملة إلا النّادر القليل؛ لأنّه أخذ الشّريعة مأخذاً اطّردت له فيه، واستمرّت أدلّتُها على استقامة، ولو كان وقوعُ الخلاف في المسائل يستلزمُ تشابهَ أدلّتها؛ لتشابَهت على أكثر النّاس، ولَم يتخلّص منها بالبيان إلا القليل، والأمرُ على ضدّ ذلك»[٢٣٤].

وذلك عينُ ما قرّره ابنُ رجب في جامعه؛ حيث قال في سياق تبسيطه لحديث المتشابهات: «لا بُدّ في الأمّة من عالِم يوافقُ الحقّ؛ فيكون هو العالِمَ بِهذا الحكم، ويكون غيرُه مُشتبهاً عليه، ولا يكون عالماً بِهذا؛ فإنّ هذه الأمّة لا تجتمع على ضلالة، ولا يظهرُ أهل باطلها على أهل حقّها؛ فلا يكونُ الحقُّ مهجوراً غير معمُول به في جميع الأمصار والأعصار»[٢٣٥].

232- انظر: ابن رشد، «بداية المجتهد»: (٣٩/١)، والنّوويّ، «المجموعُ»: (١٣٩/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢٣/١).

233- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٢٤٦/١).

234- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٩٥/٣). وانظر في هذا المعنى: الجُوينيّ، «البُرهان»: (٢٨٥/١)، وابن حزم، «الإحكام»: (١٢١/٤)، وابن السّبكيّ، «شرحُ جمع الجوامع»: (٢٣٤/١)، وابن عاصم، «مُرتقى الوصُول»: (ص/٧٣).

235- ابن رجب، «جامعُ العلوم والحكم»: (ص/٦٩).

ومبنى هذا التّقرير:- هو أنّ النبيّ ﷺ قد بيّن ما نُزّل إليه من ربّه قولاً وفعلاً وتقريراً؛ امتثالاً لأمر الله عزّ وجلّ له: ﴿يا أيها الرّسُول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لَم تفعل فما بلّغت رسالتَه﴾[٢٣٦]، وما كان بعد ذلك؛ فإنّ بيانه من مُهمّة العلماء؛ وفي تعليل ذلك يقول الشّاطبيّ: «فإنّ العالِم وارثُ النّبيّ ﷺ؛ فالبيانُ في حقّه لا بُدّ منه من حيث هو عالِمٌ.. ويلزم من كونه وارثاً قيامُه مقامَ مورُوثه في البيان.. ولا فرق في البيان بين ما هو مشكلٌ أو مجملٌ من الأدلّة، وبين أصول الأدلّة في الإتيان بها؛ فأصل التّبليغ بيانٌ لحكم الشّريعة، وبيانُ المبلّغ مثلُه بعد التّبليغ.. ولا خلاف في وجُوب البيان على العلماء، والبيانُ يشمل البيان الابتدائيّ للنّصوص الواردة، والتّكاليف المتوجّهة؛ فثبت أنّ العالِم يلزمه البيانُ من حيث هو عالِمٌ.. فإذا كان البيان يتأتّى بالقول والفعل؛ فلا بدّ أن يحصل ذلك بالنّسبة إلى العالِم كما حصل بالنّسبة إلى النّبيّ ﷺ، وهكذا كان السّلفُ الصّالِح ممّن صار قُدوةً في النّاس؛ دلّ على ذلك المنقولُ عنهم»[٢٣٧].

وما قرّره الشّاطبيّ لا مناصَ من التّسليم به؛ خصُوصاً في مجال التّكليف العمليّ؛ إذ لا معنى أن يُكلّفنا الربُّ عزّ وجلّ بمضامين خطابات لا نفهمُ معناها، ولا نُدرك مُرادَه منها، وقد أجمع العلماء على أنّ فهم الخطاب من شرُوط التّكليف؛ «لأنّ التّكليف هو الخطاب بما فيه كلفةٌ، وما لا يفهمه المخاطبُ لا يكونُ خطاباً معه، وإنما يُشترط كونُه مفهوماً؛ ليُتصوّر منه الطّاعة؛ لأنّ التكليف اقتضاءُ طاعة؛ فإذا لَم يكن في العقل طاعةٌ لَم يكن اقتضاءُ الطّاعة مُتصوّراً معقولاً»[٢٣٨]؛ فلم يبق بعد ذلك للقول بإمكان بقاء الإجمال دُونَ رفعٍ محلٌّ من القوّة والاعتبار.

236- سُورة المائدة، الآية: (٢٢٣).

237- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٣١٠)، وما بعدها.

238- الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/٧٠)؛ وانظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/١٥٦)، والشّنقيطيّ، «نثر الورود»: (ص/٥١).

ثالثاً: - خفاء الدّليل للتّعارُض[٢٣٩]: وأمّا خفاءُ الدّليل لتعارض مُقتضاه مع مُقتضى دليل آخر؛ فهو أيضاً يُعدّ من أبرز مثارات الشّكوك التي تعتري الأدلّة الشّرعيّة عند غياب المرجّح المعتبَر في مُنتهى نظر المجتهد، وتُلجئه إلى لزوم مهيع الحياطة في تقرير ما قد يجنحُ إليه من أحكام؛ قال ابنُ رشد الجدّ: «ما اختلف أهلُ العلم فيه لتكافؤ الأدلّة في تحليله وتحريمه؛ فهو من المُتشابِهات»[٢٤٠].

ومنشأ الاحتياط عند وقوع التّعارض هو «التردّد في حمل المسألة على أحد الاحتمالات القائمة بمحلّ الحكم؛ ممّا يجعل الشكّ ملازماً للتّصرّف وفق الحكم الذي يُنتجه الاجتهادُ في المسألة، ولا يرتفع أثرُ الشكّ عن النّفس إلا بعد أن يتجاوز المجتهدُ العمل باجتهاده إلى مُقتضى الاحتياط»[٢٤١]؛ من أجل الحصُول على يقين يطمئنُّ به على سلامة الاجتهاد، وصحّة العمل.

وفي ذلك السّياق يقول المناويّ: «فإن اجتهد ولَم يظهر له أثرُ الرّجحان؛ بل رجع طرفُ الذّهن عن إدراكه حسيراً، وتركه في حيّز التّعارُض أسيراً؛ أعرَض عمّا يَريبُه إلى ما لا يَريبُه؛ استبراءً لدينه أن يختلّ بالوقُوع في المحارم، وصيانةً لعِرضه أن يُتّهم بعدم المبالاة بالمعاصي، والبُعد عن الورع.. فما اطمأنّ إليه القلبُ؛ فهو بالحلال أشبهُ، وما نفر عنهُ؛ فهو بالحرام أشبهُ»[٢٤٢].

وعندما تتعادلُ الأدلّةُ في نظر المجتهد؛ فلا يخلو واقعُ حاله من احتمالين؛ كلاهما يُعدّ من محالِّ الاحتياط المعتبَر: -

---

239- التّعارُضُ لغةً: التّقابلُ والتّمانعُ؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٤٠٢)، وفي الاصطلاح: اقتضاءُ أحد الدّليلين المُتقابلين خلافَ ما يقتضيه الآخرُ؛ وقيل: تقابلُ الدّليلين على سبيل الممانعة؛ انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٢٠/٨).

240- ابن رشد الجدّ، «المقدّمات الممهّدات»: (٤٣٢/٣)؛ وانظر: العلائيّ، «المجموعُ المذهبُ»: (٣٢٦/١)، وابن نجيم، «البحرُ الرّائق»: (١٤٣/١).

241- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهادُ بالرّأي»: (ص/٢٣٢).

242- المناويّ، «فيضُ القدير»: (٤٢٤/٣)؛ وانظر أيضاً: ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (٢٥٧/٢).

الأوّل:- أن تتعادل عنده الأدلّة، ولا ينقدحُ في ذهنه من الظنّ ما يكفي لترجيح دليل منها على غيره؛ وفي هذه الحالة يجبُ عليه التوقّفُ؛ حتى يَبِينَ له ما يكشفُ عن وجه الحقّ في المسألة، سواءً أكان ذلك في خاصّة نفسه، أم مع غيره؛ ولا يجوزُ له أن يتحكّم في التّرجيح(٢٤٣).

الثّاني:- أن يترجّح عنده واحدٌ منها؛ ولكن يبقى في نفسه بعضُ التردّد؛ ممّا يجعل الشكّ ملازماً لترجيحه؛ وفي هذه الحالة فلا مانعَ يمنعُه من تجاوز اجتهاده إلى الأخذ بالأحوط؛ من أجل الحصُول على يقين يطمئنّ به على سلامة الرّأي، وصحّة العمل الذي يُريد الإقدام عليه(٢٤٤).

وأمّا العاميّ؛ فأمرُه مختلفٌ، والواجبُ عليه في أحوال الاشتباه أن لا يُقدم على أمرٍ لا يعلم حكمَ الشّرع فيه إلا بعد أن يسأل العلماء(٢٤٥)؛ لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾(٢٤٦)؛ ويمتنع عليه الإقدامُ على ما التبس عليه قبل السّؤال، ومعرفة الحكم على وجه اليقين أو ما يقومُ مقامَه؛ قال الأبياريّ: «وقد أجمع المسلمون على أنّه لا يجوزُ الهجومُ على الأعمال قبل انكشاف حكمها»(٢٤٧).

والفرقُ بين توقّف المجتهد وتوقّف العاميّ في هذا المجال؛ هو أنّ العامّي يتوقّفُ لمعرفة الحكم الشّرعيّ بسؤال مَن هو أعلمُ منه؛ دون أن يكون لديه وقتذاك شعورٌ بالحكم أصلاً؛ وأمّا المجتهدُ؛ فإنّه يتوقّفُ لعجزه عن الوصُول إلى مُدرك الحكم في الواقعة التي تعنُّ له؛ وله شعورٌ جمليٌّ بالحكم الشّرعيّ(٢٤٨).

وحاصلُ ما سلف ذكرُه مُشعرٌ بأنّ التّعارُض بين الأدلّة لا يكونُ من مناشئ الاحتياط المعتبَرة إلا إذا تحقّق فيه مَعنيان:

243- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/١١٢).

244- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهادُ بالرّأي»: (ص/٢٣٢)، وبلكا، «الاحتياط»: (ص/١١٢).

245- انظر: الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٥).

246- سُورة الأنبياء، الآية: (٧).

247- الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٢٥).

248- انظر: الغزاليّ، «إحياء علوم الدّين»: (٦٤/٢)، والأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٥)؛ والأنصاريّ، «الحدود الأنيقة»: (ص/٧٥).

أوّلهما:- أن يكون التّعارضُ واقعاً بين الأدلّة الشّرعيّة، وليس بين الأقوال والآراء المجرّدة؛ قال الشّاطبيّ: «وإنما يُعدّ في الخلاف الأقوالُ الصّادرة عن أدلّة مُعتبَرة في الشّريعة كانت ممّا يقوى أو يضعُف، وأمّا إذا صدرت عن مجرّد خفاء الدّليل، أو عدم مُصادفته؛ فلا»[٢٤٩].

ثانيهما:- أن يكون التّعارضُ واقعاً في نظر المؤهّلين، وأمّا العاميّ؛ فليس من شأنه النّظرُ في أدلّة الأحكام على وجه الاستنباط والاجتهاد؛ قال الشّاطبيّ: «والعامّيّ في عامّة أحواله لا يدري مَن الذي دليلُه أقوى من المُختلفين والذي دليله أضعفُ، ولا يعلم هل تساوت أدلّتُهم أو تقاربت أو لا؟ لأنّ هذا لا يعرفُه إلا من كان أهلاً للنّظر، وليس العامّيّ كذلك»[٢٥٠].

ومن الأمثلة التي يمكنُ سوقُها لبيان ما سبق تقريرُه: تعارُض ظاهر قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً أو لَحم خنْزير فإنّه رجسٌ أو فسقاً أُهلّ به لغير الله﴾[٢٥١]؛ مع ظاهر ما رواه مسلمٌ وغيرُه عن أبي ثعلبة قال: «نَهى النبيّ ﷺ عن أكل كلّ ذي ناب من السّبع»[٢٥٢]؛ فإنّ ظاهر الآية يقتضي حصرَ التّحريم فيما ذُكر، وبقاءَ ما عداه على أصل الحلّ، وظاهرُ الحديث يقتضي تحريم سباع البهائم، وللعلماء في الجمع بين النصّين طرائقُ مختلفةٌ؛ وتنْزيلُ الخبر منْزلة المخصّص للعمُوم المفهوم من الآية هو مذهبُ الجمهُور[٢٥٣]؛ وخالف في ذلك المالكيّة؛ فقدّموا الأخذ

249- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٧٢/٤).

250- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٠٥/١).

251- سُورة الأنعام، الآية: (١٤٥).

252- مسلمٌ، كتاب: الصّيد والذّبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع، رقم: ١٩٣٢، (١٥٣٣/٣)؛ ورواه مالكٌ عن أبي ثعلبة الخشني: أن رسول الله ﷺ قال: «أكلُ كلّ ذي ناب من السّباع حرامٌ». قال يحيى: قال مالكٌ: وهو الأمر عندنا؛ انظر: «الموطّأ»، كتاب: الصّيد، باب: تحريم أكل كلّ ناب من السّباع، رقم: ١٠٥٩، (٤٩٦/٢).

253- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٢٥٣/٢)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٤٨٢/٤)، والفتُوحيّ، «شرحُ الكوكب المنير»: (ص/٩٤).

بعمُوم الآية على عموم الخبَر؛ وتعليل ذلك عندهم أنّ «الآية مقطوعٌ بصحّتها، وكان التّعلّق بعمُومها أولى من التّعلّق بعمُوم مظنونٍ، وهو عمومُ الخبر»[٢٥٤].

وأيّاً ما يكن الأمرُ؛ فإنّ العمل بالاحتياط شاهدٌ في هذه المسألة بالتّأييد لمذهب مَن قدَّم العمل بخصوص الخبر على عموم الآية، ومنعَ من أكل لحوم السّباع؛ وإن اقتضى مفهومُ الآية إباحتَه؛ إذ الاحتياطُ في أبواب الحلّ والحرمة أصلٌ معتبرٌ اتّفاقاً؛ قال الزّركشيّ: «لو تعارض ظاهران أو نصّان، وأحدُهما أقربُ إلى الاحتياط.. فالشّافعيّ يرى تقديم الأحوط؛ لأنّه أقربُ إلى مقصُود الشّارع»[٢٥٥]؛ ولقوّة ذلك التّعارُض؛ فقد اختلف موقفُ المالكيّة من أكل لحوم السّباع ما بين مُكرّه لها ومحرّم[٢٥٦]؛ وفي بيان موقفهم من ذلك وتوجيهه؛ يقول الخرشيّ بعد أن ساق الآية التي فُهم منها الجواز: «هذه الآيةُ دلّت على عدم تحريم هذه الأشياء، ولما كان نفيُ التّحريم لا يقتضي الجواز عيناً؛ احتِيط للكراهة، وروى المدنيّون عن مالك تحريمَ أكل ما يعدُو من هذه الأشياء؛ كالأسد والنّمر والثّعلب والكلب، وما لا يعدو يُكره أكله»[٢٥٧].

هذا؛ والتّعارضُ إنما محلّه نفسُ المجتهد ونظرُه، وليس نفسَ الواقع؛ فإنّ الأدلّة الشّرعيّة في حقيقة الواقع يمتنعُ التّعارضُ الحقيقيُّ بينها، وما يراه المجتهدُ في بدءِ النّظر تعارضاً؛ إنما هو تعارضٌ ظاهريٌّ، منشأه توهّم ما ليس بثابت من النّصوص ثابتاً، أو توهمّ ما ليس بتعارض تعارضاً، والواقعُ على خلاف ذلك[٢٥٨]؛ قال الشّاطبيّ: «كلّ مَن تحقّق بأصول الشّريعة فأدلّتها عنده لا تكادُ تتعارضُ؛ كما أنّ كلّ مَن حقّق مناط المسائل؛ فلا يكاد يقفُ في مُتشابه؛ لأنّ الشّريعة لا تعارُض فيها البتّة؛ فالمُتحقّق بِها مُتحقّقٌ بما في الأمر؛ فيلزم أن لا

254- الباجيّ، «المنتقى»: (٣/١٣١)؛ وانظر أيضاً: الخرشيّ، «شرحُ مختصر خليل»: (٣/٣١)، والموّاق، «التّاج والإكليل»: (٤/٣٥٦).

255- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٨/٢٠٤).

256- والأصحّ في المذهب هو الكراهةُ مُطلقاً؛ انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٣/٢٣٦)، والموّاق، «التّاج والإكليل»: (٤/٣٥٦).

257- الخرشيّ، «شرحُ مختصر خليل»: (٣/٣١).

258- انظر: الشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٤٥٨)، والشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٥٨٢)، وأبو زهرة، «أصُول الفقه»: (ص/٣٠٦).

يكون عنده تعارضٌ، ولذلك لا تجد البتّة دليلين أجمع المسلمون على تعارُضهما؛ بحيث وجب عليهم الوقوفُ؛ لكن لما كان أفرادُ المجتهدين غيرَ معصُومين من الخطأ؛ أمكن التّعارضُ بين الأدلّة.. فالتّعارضُ إمّا أن يُعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإمّا من جهة نظر المجتهد؛ أمّا من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق.. وأمّا من جهة نظر المجتهد؛ فممكنٌ بلا خلاف؛ إلا أنّهم إنما نظرُوا فيه بالنّسبة إلى كلّ موضع لا يمكن فيه الجمعُ بين الدّليلين، وهو صوابٌ؛ فإنّه إن أمكن الجمعُ فلا تعارُض؛ كالعامّ مع الخاصّ، والمطلق مع المقيّد، وأشباه ذلك»(٢٥٩).

والمطلوبُ عند حدُوث التّعارض ترجيحُ أحد المتقابلين بوجهٍ من وجوه التّأمّل والنّظر، ودعوى أنّ كلّ تعارض يوجبُ اشتباهاً وتوقّفاً؛ لا يُساعدها قانونُ التّشريع؛ إذ العجزُ عن الوصُول إلى مُدرك الحكم في محلّ النّزاع؛ لا يعني كونَه خالياً عن حُكم الله تعالى(٢٦٠)؛ بل الواجبُ طلبُ الحقّ، وبذل الجهد في الوصُول إليه بحسب الإمكان؛ فإذا فُقدت وسائلُ التّرجيح(٢٦١)؛ كان للعمل بالاحتياط واللّجوء إليه محلٌّ من القوّة والاعتبار؛ خصُوصاً إذا تعلّق الأمرُ بتحليل محرّم، أو تحريم مُباح، أو إسقاط حقّ ثابت في الذمّة بالحجّة والبُرهان.



259- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٩٤/٤).

260- انظر في ذلك المعنى: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣٣١/١)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (٣٢/١).

261- وإن كان من الصّعوبة بمكان التّسليمُ بانتفاء المُرجّح من كلّ وجه؛ وذلك لأنّ الله عزّ وجلّ «قد نصبَ على الحقّ أمارات كثيرةً، ولَم يُسوّ الله سُبحانه وتعالى بين ما يحبّه وبين ما يُسخطه من كلّ وجه؛ بحيثُ لا يتميّز هذا من هذا، ولا بدّ أن تكون الفطرُ السّليمة مائلةً إلى الحقّ، مُؤثرةً له، ولا بدّ أن يقوم لها عليه بعضُ الأمارات المرجّحة؛ ولو بمنام أو بإلهام»؛ انظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٦٩/٤).

السّببُ الثّانِي:

الشكّ في واقع الحكم

المرادُ بالشكّ في واقع الحكم؛ ما يعتري الحكم الشّرعيّ المعلومَ من أحوال قد تُشكل أمرَه على المكلّف، وتحول دون تمكّنه من امتثاله على وجه اليقين أو الظنّ المُعتبَر على أرض الواقع، ممّا يضطرّه إلى سلوك مهيع الحِيطة والحذر في امتثال ما كُلّف به، أو هو بعبارة أخرى: «الشكّ في تحقّق الامتثال، وفراغ الذمّة من التّكليف؛ في حالة العلم التّفصيليّ به»[٢٦٢].

والشكّ في واقع الأحكام يُعتبَر من أوسع أبواب الاحتياط وأشدّها غموضاً في نفس الوقت؛ فإنّ فيه -كما يقول الغزاليّ-: «صُوراً يتحيّر المفتي فيها تحيّراً لازماً لا حيلة له فيه؛ إذ يكونُ المنصفُ في درجة مُتوسّطة بين الدّرجتين المتقابلتين، لا يظهرُ له ميلُه إلى أحدهما»[٢٦٣].

وذلك لأنّ تحقيق مناط[٢٦٤] الأحكام مبنيٌّ في غالبه على الظنّ والتّخمين؛ قال الشّاطبيّ: «وأمّا النّظرُ في مناط الحكم؛ فإنّ المناط لا يلزمُ منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعيّ فقط؛ بل يثبتُ بدليل غير شرعيّ، أو بغير دليل؛ فلا يُشترط فيه بلوغُ درجة الاجتهاد؛ بل لا يُشترط فيه العلم»[٢٦٥]؛ وما كان كذلك كان للاحتياط فيه المدخل الأكبرُ، والحظّ الأوفرُ؛ خصُوصاً إذا تعلّق الأمرُ بحقٍّ من حُقوق العباد المبنيّة أصالةً على المُشاحّة؛ وفي التّنبيه إلى ذلك المعنَى؛ يقول المناويّ: «الأحكامُ مع وضُوحها قد تخفى؛ لما في تنْزيل الكلّيّات على

262- انظر: شمسُ الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٦٣).

263- الغزاليّ، «إحياءُ علوم الدّين»: (١١٧/٢).

264- المناط لغةً: موضعُ التّعليق؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٦٣٠)؛ ومناط الحكم في الاصطلاح: هو ما أضاف الشّرعُ الحكم إليه، وناطه به، ونصبَهُ علامةً عليه؛ انظر: الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/٢٨١)، والمرادُ به هنا على الخصُوص:- المحلّ الذي يتعلّقُ به الحكم الشّرعيُّ؛ سواء أكان شخصاً أم مكاناً أم زماناً.

265- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٤٠٩/١)؛ وانظر أيضاً: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٨٢/٣).

الجزئيّات من الدقّة؛ إذ الجزء الواحدُ قد يتجاذبُه كليّان فأكثر؛ فلا يُجرِّدها من مواقع الشّبه إلا مَن نوّر الله بصيرته»[٢٦٦].

فالحكم في هذا القسم من أسباب الاحتياط معلومٌ من جهة الدّليل الذي تضمّنه؛ ولكن الإشكال ورَد عليه من جهة التّطبيق والعمل به، ولذلك أسبابٌ كثيرةٌ؛ يمكننا أن نُجملها في المعانِي الآتية:-

المعنى الأوّل: اختلاط الحلال بالحرام: والاختلاطُ الذي ينقلُ الحكم من الوضُوح إلى حيّز الاشتباه[٢٦٧]، ويُصيِّرهُ مُلتبساً بغيره؛ هو الاختلاطُ الذي يتعذّرُ معه على المكلّف التّمييزُ بين الحلال والحرام؛ إمّا لامتزاج الأعيان بعضها ببعض، وإمّا لحصُول الاستبهام لانعدام العلامات التي تُعرّفه بكلّ منهما:-

النّوعُ الأوّل: امتزاجُ الأعيان: وهو أن تختلط أعيانُ الحلال والحرام، ويتعذّر التّمييزُ بينهما؛ وحين ذلك لا يخلو الأمرُ من حالتين:

الحالةُ الأولى: أن يكون للحرام أثرٌ في الحلال؛ وذلك كما لو وقعت نجاسةٌ في ماء؛ فغيّرت بعضَ أوصافه؛ فهو حرامٌ نجسٌ؛ لا يحلّ شربُه ولا التطهّرُ به اتّفاقاً؛ ولا استعماله إلا في سقي أرض أو بهيمة[٢٦٨]؛ قال النّوويّ: «نجاسةُ الماء المتغيّر بنجاسةٍ مجمعٌ عليه؛ قال ابنُ المنذر: أجمعوا أنّ الماء القليل أو الكثير إذا وقعت فيه نجاسةٌ فغيّرت طعماً أو لوناً أو ريحاً؛ فهو نجسٌ»[٢٦٩].

ومنشأ لزوم الاحتياط في أمثال هذه المسائل:- هو امتناعُ استعمال المباح إلا بالحرام ضرورةً، والوفاقُ في الجملة حاصلٌ على أنّ ما لا يتمّ ترك المحرّم إلا بتركه؛ فتركُه واجبٌ؛ وفي ذلك يقول الزّركشيّ: «إذا لَم يمكن الكفُّ عن المحظور إلا بالكفّ عمّا ليس بمحظور؛

266- المناويّ، «فيضُ القدير»: (١٣٤/٣).

267- الاشتباهُ لغةً: الاختلاطُ والالتباسُ؛ يُقال: اشتبهت الأمورُ؛ أي التبست فلم تتميَّز، ولَم تظهر؛ انظر: ابن منظور، «لسانُ العرب»: (٥٠٣/١٣).

268- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (٣٢٨/١)، الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٦/١)، وابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٣٢٠/٢٩)،

269- النّوويّ، «المجموع»: (١٦٠/١)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٣١/١).

كما إذا اختلط بالطّاهرُ النّجسُ.. ويمتزجُ بحيث يتعذّر التّمييزُ؛ فيجب الكفُّ عن استعماله، ويُحكمُ بتحريم الكلّ»[٢٧٠].

ولا يتعارضُ هذا الحكمُ العامّ مع ما تقرّر من أنّ «الحرام لا يحرّم الحلال»[٢٧١]؛ وذلك لأنّ الحلال في حقيقة الواقع لا تنقلبُ عينُه حراماً ما دام وصفُه باقياً، ولَم تستَحِلْ إلى عين أخرى؛ وإنما يحرم تناولُه؛ إذا تعذّر الوصُول إليه دون تناول الحرام؛ فلم يجز الإقدامُ على استعماله من أجل ذلك[٢٧٢]؛ قال ابنُ القيّم: «وهذه العلّة بعينها منصوصةٌ للإمام أحمد ﵁، وقد سُئل بأيّ شيء يحرّم الماء إذا ظهرت فيه النّجاسة؟ فأجاب بِهذا، وقال: حرّم الله تعالى الميتة والدّم ولحم الخنزير؛ فإذا خالطت هذه الماء؛ فمتناوله كأنّه قد تناول هذه الأشياء»[٢٧٣].

والتّوجيهُ نفسُه أورده ابنُ حزم لهذه المسألة وأشباهها؛ حيث قال: «وأمّا إذا تغيّر لونُ الحلال الطّاهر -بما مازجه من نجس أو حرام- أو تغيّر طعمُه بذلك، أو تغيّر ريحُه بذلك؛ فإنّنا حينئذ لا نَقدِرُ على استعمال الحلال إلا باستعمال الحرام، واستعمالُ الحرام في الأكل والشّرب، وفي الصّلاة حرامٌ.. ولذلك وجب الامتناعُ منه؛ لا لأنّ الحلال الطّاهر حرُم، ولا تنجّست عينُه، ولو قدرنا على تخليص الحلال الطّاهر من الحرام والنّجس؛ لكان حلالاً بحسبه»[٢٧٤].

وواضحٌ من ذلك أنّ تغليب التّحريم في مثل هذه الأحوال قد رُوعي فيه معنى الاحتياط الواجب؛ وذلك لأنّ الجري على وفق مُقتضاه هو المُخلِّصُ الوحيدُ من مغبّة الوقوع في الممنوع يقيناً؛ بخلاف تغليب الحلّ؛ فإنّه ليس بِمُخلِّصٍ؛ لاحتمال المحذور في الواقع[٢٧٥].

270- الزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٣٤٢/١)؛ وانظر له أيضاً: «المنثُور»: (١٢٨/١).

271- انظر هذه القاعدة عند: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١١٥).

272- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٨/١)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٧٧٥/٣)، وابن حزم، «المحلّى»: (١٤٣/١).

273- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٧٧٥/٣).

274- ابن حزم، «المحلّى»: (١٤٣/١).

275- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٨/١)، والفادانيّ، «الفوائد الجنيّة»: (٥٣/٢).

الحالةُ الثّانيةُ: أن لا يكون للحرام أثرٌ في الحلال الذي خالطه؛ ومذاهب الفقهاء في هذا الباب مختلفة اختلافاً كثيراً، ومسائلُه اجتهاديّةٌ في الغالب الأعمّ، ولا يمكنُنا تصوّرُ ضابط يضبطها؛ وهي -كما وصفها الإمامُ ابنُ القيّم-: «مُعترك النّزال وتلاطم أمواج الأقوال»[٢٧٦].

وأكثرُ الفقهاء يُرجّح في مثل هذه الأحوال البقاءَ على أصل الحليّة العامّ؛ خصُوصاً إذا استُهلك الحرام في الحلال، وانتفت جميعُ صفاته، أو استحال فيه عيناً غير التي كان عليها قبل الاختلاط؛ والسّببُ في ذلك -كما يقول ابنُ حزم-: «إذا استحالت صفاتُ عين النّجس أو الحرام؛ بطل عنه الاسمُ الذي به ورد ذلك الحكمُ فيه، وانتقل إلى اسمٍ آخر واردٍ على حلال طاهر؛ فليس هو ذلك النّجسَ ولا الحرامَ؛ بل قد صار شيئاً آخرَ ذا حكم آخر»[٢٧٧].

فهذه القاعدةُ -كما ترى- يُساندها حقيقةٌ ثابتةٌ، وهي أنّ حقيقة المحظور بعد استهلاكه يمتنعُ ثبوتُ الاسم الخاصّ بِها؛ فيبقى الاسمُ والحقيقةُ للغالب؛ فيتعيّن ثبوتُ أحكامه؛ لأنّ الأحكام تتبع الحقائق والأسماء؛ وبيانُ ذلك كما يقول القرافيّ: «إنّ الله تعالى إنما حكم بالنّجاسة في أجسام مخصُوصة بشرط أن تكون موصُوفةً بأعراض مخصُوصة مُستقذَرة، وإلا فالأجسامُ كلّها متماثلةٌ، واختلافُها إنما وقع في الأعراض؛ فإذا ذهبت تلك الأعراضُ ذهاباً كليّاً ارتفع الحكمُ بالنّجاسة إجماعاً؛ كالدّم يصير منيّاً»[٢٧٨]، ويُقرّر ابنُ تيميّة المعنى عينَه؛ حيث يقول في سياق انتصاره لمذهب الجماهير القائلين بترجيح كفّة الحلّ على كفّة التّحريم في هذه المواضع: «وهو الصّوابُ الذي تدلّ عليه الأصُول والنّصوصُ والمعقول؛ فإنّ الله أباح الطّيّبات، وحرّم الخبائث، والطّيبُ والخُبثُ باعتبار صفاتٍ قائمةٍ بالشّيء؛ فما

276- ابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٣/٧٧٥)؛ وانظر: القرافِيّ، «الذّخيرة»: (١/١٨٠)، والنّوويّ، «المجموع»: (٢/٥٢٦)، و ابن حزم، «المحلّى»: (١/١٤٤).

277- ابن حزم، «المحلّى»: (١/١٤٤)؛ وانظر في المعنى ذاته: ابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٣/٧٧٥).

278- القرافِيّ، «الذّخيرة»: (١/١٨٠)؛ وانظر كذلك: «الفرُوق»: (٢/١١٤)؛ والنّوويّ، «المجموع»: (٢/٥٢٦).

دام على حاله فهو طيّبٌ؛ فلا وجه لتحريمه؛ ولهذا لو وقعت قطرةُ خمر في جُبٍّ لَم يُجلد شاربُها»[٢٧٩].

وفي مشرُوعيّة الأخذ بالاحتياط على وجه النّدب في هذا الباب خلافٌ؛ فبينما يرى البعضُ استحبابه؛ يميل آخرُون إلى نفيه، وعدّه ضرباً من ضرُوب الوساوس والأوهام التي عُهد من الشّارع عدمُ الالتفات إليها في شيءٍ من الأحكام[٢٨٠]؛ والظّاهرُ أنّ ذلك يرجعُ إلى كلّ واقعة بحالها، ولا يمكنُنا إطلاقُ القول فيه بحكمٍ واحدٍ، وسحبُه على كلّ حالةٍ تعِنّ؛ خُصوصاً وأنّ الوفاق مُنعقدٌ على أنّ للمكلّف أن يترك ما يظهرُ لغيره أنّه من قَبِيل المباح؛ إذا تخيّل فيه اشتباهاً والتباساً[٢٨١].

وما سلف ذكرُه إنما هو واردٌ في الأحوال التي ينضبط فيها استهلاك الحرام في الحلال، وأمّا الأحوال التي لا يظهرُ فيها انضباطُه؛ فإنّ الحرام هو المغلّب فيها؛ جرياً على مُقتضى قاعدة تغليب الحرام على الحلال عند الاجتماع؛ وفي التّأكيد على ذلك المعنى يقول البُهوتيّ: «فإن اختلط النّجسُ بالطّاهر، ولَم ينضبط النّجسُ؛ حرم الكلُّ؛ تغليباً لجانب الحظر»[٢٨٢].

النّوعُ الثّاني: استبهامُ الأعيان: وهو أن تبقى أعيانُ الحلال والحرام قائمةً على حالها؛ غير أنّ المكلّف لا يستطيعُ التّمييزَ بينها؛ لانفقاد المعرّفات الدّالّة على أعيانها؛ ولا يخلو الأمرُ عندئذ من ثلاث حالات:

279- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٥١٧/٢٠)؛ وانظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٢٨/٢٤)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٦/١).

280- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٧/١).

281- انظر: الأبياريّ، «الورع»: (ص/١٧)؛ وانظر قريباً منه أيضاً عند: الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٣٤٢/١).

282- البُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (١٨٨/١).

الحالةُ الأُولى: أن يكون كلٌّ من الحلال والحرام محصُوراً[٢٨٣]؛ وذلك كاختلاط شاةٍ مُذكّاة بميتة؛ فإذا انعدمت المعرّفات، ولَم يمكن التّمييزُ بين الذّوات؛ صارت الجملةُ كالشّيء الواحد، ويُغلَّب جانبُ التّحريم اتّفاقاً[٢٨٤]؛ والاحتياطُ في مثل هذه الأحوال واجبٌ بلا مُنازع؛ لقوّة الشّبهة ورُقيّها إلى ما يُشبه الثّابت من كلّ وجه؛ الأمرُ الذي تعذّر معه الاجتهادُ، وغدت فيه الجملةُ كالشّيء الواحد؛ دون وجود ما يمكنُ التّعويلُ عليه من الأصُول[٢٨٥]؛ وفي مقام التّمثيل لذلك وتعليله يقول ابنُ السّبكيّ: «لو اشتبهت المنكوحةُ بالأجنبيّة حرُمتا على معنى أنّه يجب عليه الكفّ عنهما؛ أمّا الأجنبيّة فواضحٌ، وأمّا المنكوحةُ فلاشتباهها بالأجنبيّة، فالكفّ عنهما هو طريقُ حصُول العلم بالكفّ عن الأجنبيّة.. واعلم: أنّ هذا النّوع في الحرمة لما لا يتمّ الواجب إلا به شبيهٌ في الوجُوب للإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسيَ عينها»[٢٨٦].

وواضحٌ من ذلك أنّ وجُوب العمل بالاحتياط في مثل هذه المسائل مردُّه إلى أنّ المباح اشتبه بالمحظور في موضع لا تُبيحه الضّرورةُ؛ فانبغى على المكلّف الكفُّ عنهما؛ من باب ما لا يتمّ ترك المحرّم إلا بتركه؛ وفي تقرير ذلك يقول ابنُ تيميّة: «إذا اشتبه الحلالُ بالحرام اجتنبهما؛ لأنّه إذا استعملهما لزم استعمالُ الحرام قطعاً، وذلك لا يجوزُ؛ فهو بمنـــزلة

283- وضبطُ المحصُور من غيره أمرٌ اجتهاديّ، والمرجع فيه إلى الظنّ المعتبر؛ قال الغزاليّ: «وإنما يُضبط بالتّقريب؛ فنقول: كلّ عددٍ لو اجتمع في صعيدٍ واحدٍ لعسُر على النّاظر عدُّهم بمجرّد النّظر؛ كالألف والألفين؛ فهو غيرُ محصُور، وما سهُل؛ كالعشرة والعشرين؛ فهو محصورٌ، وبين الطّرفين أوساطٌ مُتشابهة، تُلحق بأحد الطّرفين بالظنّ، وما وقع فيه الشّكّ استُفتيَ فيه القلبُ»، الغزاليّ، «الإحياء»، (٢/١٠٣)؛ وانظر: السّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/١٠٨)؛ وأرجع البعضُ تحديد المحصُور من غيره إلى العرف؛ فما كان احتمالُ الحرام أو الضّرر فيه عُرفاً ممّا لا يُعبأ به عُدّ في غير المحصُور، وما كان يُعبأ به عُدّ من المحصُور؛ انظر: الباحُسين، «رفع الحرج»: (ص/١٥٩)

284- انظر: الغزاليّ، «إحياءُ علوم الدّين»: (٢/١٠٣)، والعلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (١/٣٢٨)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٣/٧٧٥).

285- انظر: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٥)، وابن نجيم، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٢١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١/١٢٦)، وابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢٩/٢٧٦).

286- ابنُ السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/١١٤)؛ وانظر: النّوويّ، «المجمُوع»: (١/٢٥٦)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (١/٤٧).

اختلاط الحلال بالحرام على وجهٍ لا يمكن تمييزُه؛ كالنّجاسة إذا ظهرت في الماء، وإن استعمل أحدهما من غير دليل شرعيٍّ؛ كان ترجيحاً بلا مُرجّح، وهما مُستويان في الحكم؛ فليس استعمالُ هذا بأولى من هذا؛ فيُجتنبان جميعاً»[٢٨٧].

الحالةُ الثّانيةُ: أن يكون الحرام محصوراً والحلال مُنتشراً؛ وذلك كما لو اختلطت على شخص أختٌ له من الرّضاعة بنسوة المدينة التي يقطُنها، والحكم جوازُ الإقدام على المشتبه فيه اتّفاقاً؛ وإنما غُلّب أصل الحلّ على أصل التّحريم في مثل النّوع من الاختلاط؛ لكونه مُقتضى المصلحة، ومُوجَبُ الضّرورة؛ إذ لا يخفى ما في تغليب الحرام على الحلال في مثل هذه الأحوال من الأذى والحرج الآيلِ إلى تعطيل مصالِح العباد، وتوريطهم في مسالك المشاقّ؛ وفي بيان علّة الجواز؛ يقول الغزاليّ: «العلّةُ: الغلبةُ والحاجةُ جميعاً؛ إذ كلّ مَن ضاع له رضيعٌ أو قريبٌ أو محرمٌ بمصاهرة، أو سبب من الأسباب؛ فلا يمكن أن يُسدّ عليه باب النّكاح، وكذلك مَن علم أنّ مال الدنيا خالطه حرامٌ قطعاً؛ لا يلزمه تركُ الشّراء والأكل؛ فإن ذلك حرجٌ، وما في الدّين مِن حرج»[٢٨٨].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما ساقه الإمامُ النّوويّ بقوله: «لو اختلطت حمامةٌ مملوكةٌ أو حماماتٌ بحمامات مُباحةٍ محصورة؛ لَم يجز الاصطيادُ منها، ولو اختلطت بحمامِ ناحيةٍ؛ جاز الاصطيادُ في النّاحية، ولا يتغيّر حكمُ ما لا يُحصر في العادة باختلاط ما ينحصرُ به»[٢٨٩].

وأمّا انتهاجُ مسلك الاحتياط والورع في مثل هذه المسائل من الاختلاط؛ فتابعٌ لحال المكلّف، والنّتائج المترتّبة على ذلك؛ فقد يكون سائغاً دون أيّ محذور، وقد يكونُ ممنوعاً، وفاعلُه مذموماً؛ وذلك إذا كان العملُ به آيلاً إلى نوعٍ من الإضرار بالنّفس أو بالغير؛ لما تقرّر من أنّ «الاحتياط لا يُصار إليه إلا إذا خلا عن الضّرر قطعاً»[٢٩٠]؛ قال الزّركشيّ:

287- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢١/٧٦)؛ وانظر: الكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (١/٢٧)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/١١٦).

288- الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١٠٣)؛ وانظر: الأبياريّ، «الورع»: (ص/٣٥).

289- النّوويّ، «المجموعُ»: (٩/١٦٧)؛ وانظر أيضاً: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٤٧٦).

290- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (١/٢٤٠).

«قال الإمام[٢٩١]: وهذا إذا عمّ الالتباسُ، أو لَم يمكنه الانتقالُ إلى جماعةٍ ليس فيهنّ محرمٌ له؛ فإن أمكن ذلك بلا مشقّة؛ فيحتمل أن يُقال: لا ينكح اللواتي يرتابُ فيهنّ، والظّاهر أنّه لا حَجْرَ»[٢٩٢].

والمخرجُ من مثل هذه المواضع من الالتباس مُختلفٌ؛ فإن كان النّاظرُ فيها هو المتناولَ لها؛ فالأفضلُ في حقّه أن يميل إلى جانب الاحتياط طلباً لبَراءة الدّين وسلامة العرض، وأمّا إن كان مُفتياً؛ فطريقُه «إن التبس عليه الأمرُ أن يُنبّه السّائل على طريق الاحتياط؛ فإن أحبّ السّائلُ سُلوكَه؛ فقد احتاط أيضاً، وإن أصرّ على طلب ما يستحقّه؛ فإن ظنّ المجتهد شيئاً أفتاه به، وإن التبس عليه الأمرُ توقّف، وردّ الأمر إلى الله عزّ وجلّ»[٢٩٣].

وإطلاقُ القول بمنع العمل بالاحتياط في هذه المحالِّ مجازفةٌ تفتقرُ إلى ما يشدّ عضدها، ويقومُ بها من أدلّة المنقول والمعقول؛ ولكون ذلك بعيداً عن مُدرك التّرجيح في مُقتضى الفكر والنّظر؛ فقد جزم الزّركشيّ وغيرُه باستحباب التورّع فيها؛ حيث قال: «وأمّا الورعُ؛ فلا شكّ فيه»[٢٩٤].

الحالةُ الثّالثةُ: انتشارُ كلٍّ من الحلال والحرام؛ وفي هذه الحالة لا يحرمُ على المكلّف من ذلك شيءٌ بعينه إلا ما اقترَن بعلامةٍ تدلّ على كونه محرّماً؛ ويبقى غيرُه على الإباحة والحلّ؛ لأنّ الحرام لا يحرّم الحلال؛ قال ابن قُدامة: «لا يحرمُ بِهذا الاختلاط تناولُ شيءٍ بعينه؛ إلا أن يقترن بتلك العين علامةٌ تدلّ على أنّه من الحرام... وإذا تعارض أصلٌ وغالبٌ، ولا أمارةَ على الغالب حُكِم بالأصل»[٢٩٥].

فالأصلُ في التّعامل مع مثل هذه الأنواع من الاختلاط؛ هو البناءُ على الظّاهر والجريُ على وَفقه؛ وذلك ما تشهد له أدلّة المنقول والمعقول:

291- يعني به إمام الحرمين الجُوينيّ رحمةُ الله عليه.

292- الزّركشيّ، «المنثور»: (١٢٧/١).

293- الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٤٢)، وما بعدها.

294- الزّركشيّ، «المنثور»: (١٢٧/١).

295- ابن قُدامة، «مختصرُ منهاج القاصدين»: (ص/٩٠).

أمّا المنقول: فمُعاملةُ النبيّ ﷺ لليهُود من أهل المدينة وممّن حولها، ولمن كان يفدُ إليها من الأعراب الباقين على الشّرك إذ ذاك، وكذلك مُعاملةُ أصحابه ﷺ لهم بمرأى منه ﷺ ومَسمعٍ، وهم في حال جاهليّتهم مُرتطمون في المحرّمات مُرتكبون للظّلم، وغالبُ ما في أيديهم ممّا يأخذونه قهراً وقسراً وغصباً من أموال بعضِهم بعضاً؛ مع كونهم أكّالين لربا الجاهليّة الذي هو الرّبا المحرّم بلا خلاف؛ يقول الشّوكانيّ، «ولم يُسمع على كثرة هذه المعاملة وتطاوُل مُدّتها أنّه ﷺ قال: هذا كافرٌ لا تحلّ معاملته؛ ولا قال أحد من الصّحابة كذلك، وإذا كان هذا في مُعاملة الكفّار الذين هذا حالُهم ومُلكُهم؛ فكيف لا تجوز مُعاملةُ مَن هو من المسلمين؛ مع تلبُّسه بشيءٍ من الظّلم؟ فإنّ مجرّد كونه مُسلماً يردعه عن بعض ما حرّمه الله عليه، وإن وقع في بعض المحرّمات تنَزَّه عن بعضها؛ فغايةُ الأمر أنّ ما في يده قد يكونُ ممّا هو حرامٌ، وقد يكون ممّا هو حلالٌ، ولا يحرمُ على الإنسان إلا ما هو نفسُ الحرام وعينُه»[٢٩٦].

ولا شكّ أنّ المشي على هدي الشّارع في ذلك هو أفضلُ ما يمكنُ أن يقوم به المكلّف في مثل هذه المواضع التي يختلط فيها الحلالُ بالحرام ولا يمكنُه التّمييزُ بينهما، «ومن أوجب ما لَم يُوجبه السّلف الصّالِحُ، وزعم أنّه تفطّن من الشّرع ما لَم يتفطّنوا له؛ فهو مُوسوسٌ مختلّ العقل»[٢٩٧].

وأمّا المعقول: فإنّ الأصل في الأشياء الحلّ، وإذا تعارض أصلٌ وغالبٌ، ولا أمارةَ على الغالب حُكم بالأصل؛ ولولا صحّة ذلك لانسدّ بابُ جميع التّصرّفات؛ لغلبة الفسق على أكثَر النّاس[٢٩٨]؛ ومسالك الاحتياط والورع إنما يستقيمُ انتهاجُها فيما قوي من الشّبهات وانحصر، وأمّا المُنتشرُ الواسعُ الذي لا يمكنُ ضبطُه؛ فلا شكّ أنّ التورّع عنه يجرّ إلى ما لا يُتصوّر طوقُه، ولا يمكنُ التديّنُ به.

فالأصل العامّ في هذا الباب عدمُ شرعيّة العمل بالاحتياط؛ ولو على سبيل النّدب، وفي بيان المعنى الذي قام عليه هذا الأصلُ؛ يقول ابنُ تيميّة: «إنّ الله أمر المؤمنين بما أمر به

296- الشّوكانيّ، «السّيل الجرّارُ»: (١٩/٣)؛ وانظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (٨٣٧/٢)، والشّوكانيّ، «السّيلُ الجرّار»: (١٨/٣)، والبغويّ، «شرحُ السّنّة»: (١٤/٨).

297- الغزاليّ، «الإحياء»: (١٠٤/٢)؛ وانظر: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٦).

298- انظر: ابن قُدامة، «منهاجُ القاصدين»: (ص/٩٠).

المرسلين من أكل الطيبات؛ كما أمرهم بالعمل الصّالح، والعمل الصّالح لا يمكن إلا بأكلٍ وشُربٍ ولباس، وما يحتاج إليه العبدُ من مسكن ومركب وسلاحٍ يُقاتل به، وكُراعٍ يُقاتل عليه، وكُتُب يتعلّم منها، و أمثال ذلك ممّا لا يقومُ ما أمر الله به إلا به، و ما لا يتمّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ»[٢٩٩].

والعملُ بِهذا الأصل جارٍ مجرى العموم والاطّراد في كلّ المواضع التي يختلط فيها الحلالُ بالحرام، ويمتنعُ التّمييز بينهما حقيقةً أو حكماً، وأمّا إذا كان الحرام المختلطُ بالحلال ممّا يمكن تمييزُه ولو حُكماً؛ فإنّ الواجب تمييزُه عنه، وعدمُ التصرّف فيه؛ إلا بعد إخراج قدر الحرام منه[٣٠٠]؛ وممّا يجري فيه هذا المعنى المتماثلاتُ؛ فإنّ الواجب فيها عند الاختلاط إخراجُ المثل؛ قال السّيوطيّ: «وفي فتاوى ابن الصّلاح: لو اختلط درهمٌ حلالٌ بدراهم حرام، ولَم يتميّز فطريقُه: أن يعزل قدرَ الحرام بنيّة القسمة، ويتصرّف في الباقي، والذي عزله إن علم صاحبَه سلَّمه إليه، وإلا تصدّق به عنه، وذكر مثله النّوويّ، وقال: اتّفق أصحابُنا، ونصوصُ الشّافعي على مثله فيما إذا غصب زيتاً أو حنطةً، وخلط بمثله، قالوا: يدفعُ إليه من المختلط قدرَ حقّه، ويحلّ الباقي للغاصب. قال: فأمّا ما يقوله العوامّ: إنّ اختلاط ماله بغيره يُحرّمه؛ فباطلٌ لا أصل له»[٣٠١].

ولا أثرَ لاختلاف العين في مثل هذا النّوع من الاختلاط؛ وذلك «لأنّ التّحريم لَم يتعلّق بذات المحظور وجوهره، وإنما تعلّق بجهة الكسب فيه؛ فإذا خرج نظيرُه من كلّ وجهٍ؛ لَم يبق لتحريم ما عداه معنىً.. وهذا هو الصّحيحُ في هذا النّوع، ولا تقومُ مصالِح الخلق إلا به»[٣٠٢]؛ وفي تقرير ذلك والتّمثيل له يقول ابنُ تيميّة: «إذا اشتبه واختلط بغيره؛ لَم يحرم الجميعُ؛ بل يميّز قدرُ هذا من قدر هذا؛ فيُصرف هذا إلى مُستحقّه، وهذا إلى مُستحقّه؛ مثل اللّصّ الذي أخذ أموال النّاس فخلطها، أو أخذ حنطة النّاس أو دقيقهم فخلطه؛ فإنّه يُقسمُ بينهم على قدر الحقُوق»[٣٠٣].

299- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٣١٤/٢٩).

300- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٨/١).

301- السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٠٧)؛ وانظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٩/١).

302- انظر: ابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٧٧٥/٣).

303- ابنُ تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢٧٦/٢٩).

ومن الأمثلة التي يمكنُ سوقها في هذا المقام: ما أورده سُحنونٌ في المدوّنة؛ حيث قال: «قلتُ: أرأيت إن اغتصبتُ من رجُل حنطةً، ومن آخر شعيراً فخلطتهما؛ ما عليّ؟ قال: عليك حنطةٌ مثل الحنطة لصاحب الحنطة، وشعيرٌ مثلُ الشّعير لصاحب الشّعير؛ قلتُ: أرأيت إن اغتصب رجلٌ من رجُل خشبةً، فجعلها في بنيانه؟ قال: بلغني أنّ مالكاً قال: يأخذُها ربُّها ويهدم بُنيانه؛ قلتُ: فالحجرُ؛ إذا أدخله في بُنيانه؟ قال: هو بمنْزلة الخشبة، كذلك قال مالكٌ يأخذه ربُّه»(٣٠٤).

وتدخلُ في هذا الباب مسألةُ التّعامل مع مَن اختلط مالُه الحلالُ بالحرام؛ كالمرابي وآكل الرّشوة وبائع الخمر ونحوهم؛ ممّن تختلط الأموال بأيديهم، ولا يمكن تمييزُ حلالها من حرامها؛ فهؤلاء وأمثالُهم يجوزُ التّعامل معهم ولا يحرم؛ وقد كرهه بعضُ أهل العلم احتياطاً من الوقوع في الحرام(٣٠٥).

المعنى الثّاني: التردّدُ في النّاقل عن حكم الأصل: المراد بالنّاقل عن حكم الأصل في هذا الموضع:- السّببُ المُعتبَر الذي يصلحُ لنقل حُكم الأصل المعلوم من الإباحة إلى التّحريم، أو من التّحريم إلى الإباحة، ويُطلِق البعضُ على هذا المعنى الشكّ في السّبب المحلّل أو المحرّم(٣٠٦)؛ ولا يخلو الأمرُ حينئذ من حالتين:-

الحالةُ الأولى: أن يكون الحكمُ هو الحلَّ، ثُمّ يطرأ عليه ما يستلزم الشّكّ في تغيّره وتبدّلِ حُكمه في المحلّ الذي كان فيه معلوماً قبل طرُوء الشكّ عليه، والحكمُ في هذه الحالة فيه التّفصيل الآتي(٣٠٧):

أوّلاً:- إن كان الشّكّ الطّارئُ مجرّداً غيرَ مُستند إلى دليلٍ؛ فإنّه لا يؤثّر في المحلّ الوارد عليه اتّفاقاً، ولا يُلتفتُ إليه؛ قال القرافيّ: «كلّ مشكوكٍ فيه ليس بمعتبر، ويجب اعتبارُ

304- مالك، «المدوّنة»: (١٨٦/٤). والمسؤول هو ابنُ القاسم رحمه الله؛ راوي المدوّنة عن الإمام مالك رضي الله عنه.

305- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٨٣/١)، وابن جُزيّ، «القوانينُ الفقهيّة»: (٢٨٧/١)، والعلائيّ، «المجموعُ المذهب»: (٣٢٨/١)، والزّركشيّ، «المنثور»: (٢٨٨/٢)، والمرداويّ، «الإنصاف»: (٣٢٤/٨).

306- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (٩٩/٢).

307- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (٣٢٦/١).

الأصل السّابق على الشّكّ؛ فإن شككنا في السّبب لَم نرتّب المسبَّب، أو الشّرط لَم نرتّب المشروط، أو في المانع لَم نَنْفِ الحكم؛ فهذه القاعدةُ مجمعٌ عليها لا تنتقضُ، وإنما وقع الخلافُ بين العلماء في وجه استعمالها»[٣٠٨].

ومن الأمثلة على ذلك: أنّ مَن وجد ماءً مُتغيّراً، واحتمل تغيّره بنجاسة، أو بطول مُكث، ولَم يستند احتمالُ تغيّره إلى سبب مُعتبَر شرعاً؛ جاز له التّطهّرُ به؛ عملاً بالأصل الذي هو طهُوريّة الماء، وطرحاً للشّك غير المُنبني على أمارةٍ شرعيّة مُعتبَرة[٣٠٩]؛ قال ابنُ قُدامة مُبيّناً ذلك المعنى: «ما أصلُه الإباحة؛ كالماء يجدُه متغيّراً، ولا يعلمُ أبنجاسة تغيّر أم بغيرها؟ فهو طاهرٌ في الحكم؛ لأنّ الأصل الطّهارةُ؛ فلا نزولُ عنها إلا بيقين أو ظاهر، ولَم يُوجد واحدٌ منهما، والأصلُ في ذلك حديث عبد الله بن زيد ﷺ قال: شُكي إلى النبيّ ﷺ الرّجل يُخيّل إليه في الصّلاة أنّه يجد الشّيء؛ قال: لا ينصرف حتّى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً[٣١٠]»[٣١١].

ولهذا المعنى اتّفق الفقهاء على أنّ مَن شكّ في طلاق زوجته؛ لَم يقع طلاقُه؛ لأنّ يقين النّكاح لا يرفعُه الشكّ في وقُوع الطّلاق بحال؛ قال النّوويّ: «مَن ظنّ أنّه طلّق أو أحدث أو أعتق أو صلّى أربعاً لا ثلاثاً؛ فإنّه يعمل فيها كلّها بالأصل؛ وهو البقاءُ على الطّهارة وعدم الطّلاق والعتق والرّكعة الرّابعة وأشباهها»[٣١٢].

308- القرافِيّ، «الذّخيرةُ»: (٢١٩/١)؛ وانظر أيضاً: ابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٧٨٩/٣).

309- انظر: ابن الهمام، «فتحُ القدير»: (٨٢/١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٨٨/٢)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/٧٥)، وابن عابدين، «نُزهة النّواظر»: (ص/٦١)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (١٩٣/١).

310- أخرجه البخاريّ، كتاب: الوضُوء، باب: من لَم ير الوضُوء إلا من المخرَجين، رقم: ١٧٥، (٧٧/١)، ومسلمٌ، كتاب: الطّهارة، باب: الدّليل على أنّ مَن تيقّن الطّهارة ثم شكّ في الحدث فله أن يُصلّي بطهارته تلك، رقم: ٣٦١، (٢٧٦/١).

311- ابن قُدامة، «المغني»: (١٨١/٤).

312- النّوويّ، «المجموعُ»: (٢٦٠/١؛ وانظر: القرافِيّ، «الفرُوق»: (١٢٢/١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٨٨/٢).

ثانياً:- وأمّا إذا طرأ عليه ما يقتضي تحريمه بظنٍّ غالب؛ لاستناده إلى سببٍ ظاهر قويٍّ؛ فإنّه يُؤثِّر عليه، وينقلُه من حيّز المشروعيّة إلى حيّز المنع، ومن الأمثلة على ذلك:- أنّ من أدّاه اجتهادُه إلى نجاسة أحد الإناءين بعلامة ظاهرة؛ من ابتلال طرفه، أو رشاشٍ حوله؛ فإنّه يحرمُ عليه استعمالُه(٣١٣).

الحالة الثّانية: أن يكون الحكمُ هو المنعَ، ثُمّ يطرأ عليه ما يستلزم الشّكّ في تغيّره وتبدّلِ حُكمِه في المحلّ الذي كان فيه معلوماً قبل ذلك، والحكمُ في هذه الحالة فيه التّفصيل الآتي:-

أوّلا:- إن كان الشّكُ في السّبب المحلّل غيرَ مُستندٍ إلى سَببٍ مُعتبَرٍ شرعاً؛ فإنّه لا تأثيرَ له في الحكم، والمطلوبُ هو اعتبارُ أصالة المنع، والبقاءُ على مُوجَب التّحريم، وعدمُ الالتفات إلى الشّكّ المجرّد؛ قال القرافيّ: «كلّ ما شككنا في وجُوده؛ من سببٍ أو شرط أو مانعٍ؛ استصحبنا عدمَه إن كان معدوماً قبل الشّكّ، أو شككنا في عدمه؛ استصحبنا وجُوده إن كان موجوداً قبل الشّكّ»(٣١٤).

ومن الأمثلة على ذلك:- أنّ مَن وجد شاةً مذبوحةً في بلدٍ أكثرُ سكّانها ممّن لا تحلّ ذبائحُهم؛ لَم يجز له تناولُ شيءٍ منها؛ حتى يعلم أنّ مَن ذكّاها مسلمٌ؛ لأنّ الأصل في اللّحوم المنعُ والتّحريم؛ فلا يزول ذلك الأصلُ إلا بيقين أو ظنّ يقومُ مقامه، والشّك المجرّد لا يحلّ المحرّم؛ بخلاف ما لو كان غالبُ مَن فيها مُسلمين؛ فيجوز له أكلُها؛ عملاً بالظّاهر المُفيد للحلّ(٣١٥)، وكذلك مَن رمى صيداً؛ فوجده غريقاً في الماء ميتاً، وشكّ هل مات

313- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (٣٢٧/١).

314- القرافِيّ، «الذّخيرةُ»: (٢٩٤/٢)؛ وانظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٢٤/٨)، والأبياريّ، «الورع»: (ص/ ٢٩)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٢٧٢/٣)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/٥٤).

315- انظر: الزّركشيّ، «المنثورُ»: (٢٨٨/٢)، والسّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/٧٥)، والحمويّ، «غمزُ عيون البصائر»: (١٩٣/١).

برميته، أو بغرقه في الماء؟ لَم يحلّ له أكلُه؛ لأنّ الأصل عدمُ الحلّ، وقد شكّ في السّبب المحلّل؛ فلم يزل أصلُ المنع بمجرّد الشكّ[٣١٦].

ثانياً:- إذا طرأ على الأصل المحرِّم ما يقتضي حلَّه بظنٍّ غالبٍ؛ لاستناد السّبب المحلِّل إلى سببٍ ظاهر قويٍّ؛ فإنّه يُؤثّر في حكمه، ويُدخله إلى حيّز الإباحة، ولا يُشرع فيه العملُ بالاحتياط؛ لكونه ليس محلا له.

ومنَ الأمثلة على ذلك:- أنّ مَن رمَى صيداً، فوقع بالأرض مجروحاً ومات لتوّه، وليس فيه غيرُ أثر سهمه؛ حلّ له أكله اتّفاقاً؛ إحالةً لموته على الرّمية، وليس له الالتفاتُ إلى احتمالِ موته بسببٍ آخرَ، وإن كان وارداً؛ لعدم مشروعيّة العمل بالاحتياط في مثل هذه المحالّ نصّاً[٣١٧].

فالاحتياط في هذه الأبواب -كما ترى- يختلف تبعاً لاختلاف نوع الحكم، ونوع الشكّ الطّارئ عليه؛ وقوّة الأمارة المستند إليها؛ والأصلُ العامّ في ذلك هو:- أنّ ما كان له حكمٌ ثابت قبل طرُوء العوارض؛ فإنّ التّعويل يكون على ذلك الحكم؛ حتى يثبت النّقلُ عنه بالنّاقل المعتبر؛ قال ابنُ القيّم: «والضّابط فيه أنّه إن كان للمشكُوك فيه حالٌ قبلَ الشكّ؛ استصحبها المكلّفُ، وبنَى عليها حتى يتيقّن الانتقالَ عنها.. فمَن شك في الماء هل أصابته نجاسةُ أم لا؟ بنَى علي يقين الطّهارة، ولو تيقّن نجاستَه، ثُمّ شك هل زالت أم لا؟ بنَى على يقين النّجاسة»[٣١٨].

ومعلومٌ أنّ الأصُول لا تُترك لمجرّد الشّكوك، ولو كان الموضعُ ممّا يمكن فيه الوصُول إلى اليقين[٣١٩]؛ قال الشّوكانيّ: «ليس من الورع أن يَسأل مَن عرف أنّ الأصلَ الطّهارة عن وجُود ما ينقُل عنها؛ بل يقفُ على ذلك الأصل حتّى يبلغ إليه النّاقلُ، وممّا يُقوّي لك هذا الذي ذكرناه ويُؤيّدهُ ما رُوي عن ابن عمر ﷺ أنّه قال: خرج رسُول الله ﷺ في بعض

316- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (١/٣٢٦)، وقد حكى الإمامُ النّوويّ الاتّفاقَ على ذلك؛ انظر له في ذلك: «شرحُ مسلم»: (١٣/٧٩).

317- انظر: العلائيّ، «المجموع المذهبُ»: (١/٣٢٧)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١/١١٩).

318- ابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٣/٧٨٩).

319- انظر: ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٣/٣٧٤).

أسفاره، فسار ليلاً، فمرّوا على رجُل جالسٍ عند مقراة[٣٢٠] له؛ فقال عمر: أولغت السّباعُ عليك اللّيلة في مقراتك؟! فقال له النّبيّ ﷺ: يا صاحب المقراة! لا تُخبره؛ هذا مُتكلّفٌ؛ لها ما حملت في بُطونها، ولنا ما بقي شرابٌ وطهورٌ»[٣٢١].

وأمّا ما لَم يكن له حكمٌ واضحٌ قبل ذلك؛ فهو الذي جرى فيه اختلافُ العلماء، وكان للاحتياط في التّعامل مع مسائله الحظّ الأوفر؛ وللعلماء فيما كان شأنُه كذلك قولان: قولٌ بوجوب التّعامل معه بمقتضى الاحتياط ومُوجَبه، وقولٌ باستحباب ذلك دون الوجوب؛ والقول الثّاني هو الذي تُسانده قواعد التّشريع المقرّرة، ومعاني التّرجيح المعتبَرة؛ قال الخطّابيّ: «أن يُوجد الشّيء، ولا يُعرف له أصلٌ متقدّمٌ في التّحريم، ولا التّحليل، وقد استوى وجهُ الإمكان فيه حلاًّ وحُرمة؛ فإنّ الورع فيما هذا سبيلُه:- التّرك والاجتناب، وهو غيرُ واجب عليه»[٣٢٢].

ولكون قواعد التّشريع ظاهرةً في تأييد مذهب القائلين بعدم وجوب الأخذ بالاحتياط في مثل هذه الأحوال؛ فقد اعتبَر الإمام الغزاليّ القولَ بغيره من باب الغلط الذي وقع فيه بعضُ الفقهاء؛ لغياب التصوّر الواضح لديهم عن المحلّ المجهول موضعِ الاشتباه؛ حيثُ ذكر أنّ أكثر الفقهاء لا يُدركون الفرقَ بين ما لا يُدرى، وبين ما يُشكّ فيه، وبيّن أنّ ما لا يُعرفُ له أصلٌ هو المجهولُ، وهو غير المشكوك فيه؛ وذلك لأنّ الشكّ لا ينشأ إلا من تقابل اعتقادين مُتقابلين لهما سببان مختلفان، والمجهولُ لَم يتقابل فيه اعتقادُ التّحليل والتّحريم[٣٢٣]، وقرّر أنّ حقيقة الورع:- هي تركُ ما يُشكّ فيه، وليس ما لا يُدرى؛ فالمجهولُ حالُه يجوزُ التّعاملُ معه بالبيع والشّراء، وقبولُ هديّته، وإجابةُ دعوته بلا إشكال

320- المقراة هي: الحوضُ العظيمُ الذي يجتمعُ فيه الماءُ؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٥/١٧٨).

321- الشّوكانيّ، «السّيلُ الجرّار»: (١/٦٠)، والحديث أخرجه الدّارقطنيّ في السّنن، كتاب: الطّهارة، باب: حكم الماء إذا لاقته النّجاسة، رقم: ٣٠، (١/٢٦)، وإسناده واهٍ بمرّة؛ انظر: ابن الجوزيّ، «التّحقيقُ في أحاديث الخلاف»: (١/٦٦).

322- الخطّابيّ، «معالمُ السّنن»: (٣/٥٠)؛ وانظر: ابن حجر، «فتح الباري»: (٥/١٠٣)، وابن دقيق العيد، «شرحُ الأربعين»: (ص/٤٨).

323- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١١٨).

يُذكر، وليس له أن يسأله؛ «بل إن كان يتورّع؛ فلا يُدخل جوفَه إلا ما يدري من أين هو.. وليتلّطف في التّرك، وإن كان لا بُدّ له من أكله؛ فليأكل بغير سؤال؛ إذ السّؤال إيذاءٌ وهتكُ ستر وإيحاشٌ، وهو حرامٌ بلا شكّ»[٣٢٤].

ومُستندُ مشروعيّة العمل بالاحتياط على وجه الاستحباب في مثل هذه الأحوال ما رواه البُخاريّ ومسلمٌ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسُول الله ﷺ: «إنّي لأنقلب إلى أهلي؛ فأجد التّمرةَ ساقطةً على فراشي في بيتي، فأرفعها لآكلها، ثُمّ أخشى أن تكون صدقةً فأُلقيها»[٣٢٥]؛ وفي سياق الكشف عن معنى هذا النصّ وفوائده؛ يقول العراقيّ: «وفيه استعمالُ الورع، وهو ترك الشّبهات؛ فإنّ هذه التّمرة لا تحرُم بمجرّد الاحتمال؛ ولهذا رفعها النّبيّ ﷺ ليأكلها، ولا يُقدمُ إلا على ما يجوزُ له فعلُه؛ لكن ترجّح عنده الورعُ، وهو تركُها»[٣٢٦].

فوضَح ممّا سبق أنّ المعنى الذي لَم يترجّح من أجله وجوبُ التّعامل بمبدأ الاحتياط فيما لَم يُعرف له أصلٌ؛ إنما هو الجريُ على مُقتضى أصل الحليّة العامّ في الأشياء التي لَم يرد بشأنها من الأدلّة ما ينقلُ حكمَها عن الأصل إلى حيّز المنع، وذلك في الحقيقة أصلٌ معلومٌ بما يبلغُ به درجةَ القطع أو ما يُقاربه من أدلّة المنقول والمعقول؛ قال ابنُ تيميّة: « اعلم أنّ الأصل في جميع الأعيان الموجودة، على اختلاف أصنافها، وتبايُن أوصافها، أن تكون حلالاً مُطلقاً للآدميّين، وأن تكون طاهرةً، لا يحرُم عليهم ملابستُها ومباشرتها ومماسّتُها، وهذه كلمةٌ جامعةٌ، ومقالةٌ عامّةٌ، وقضيّةٌ فاضلةٌ، عظيمةُ المنفعة، واسعةُ البَركة، يفزعُ إليها حملةُ الشّريعة فيما لا يُحصى من الأعمال، وحوادث النّاس.. ولستُ أعلم خلافَ أحدٍ من العلماء السّالفين في أنّ ما لَم يجئ دليلٌ بتحريمه؛ فهو مطلقٌ غيرُ محجُور، وقد نصّ على ذلك

324- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٩/٢)؛ وطالع في المعنى عينِه أيضاً: النّوويّ، «المجموع»: (٤٢٩/٤).

325- البخاريّ، كتاب: اللّقطة، باب: إذا وجد تمرةً في الطّريق، رقم: ٢٣٠٠، (٨٥٧/٢)، مسلمٌ، كتاب: الزّكاة، باب: تحريم الزّكاة على رسُول الله ﷺ وعلى آله، رقم: ١٠٧٠، (٧٥٦/٢).

326- العراقيّ، «طرحُ التّثريب»: (٣٥/٤)؛ وانظر: العينيّ، «عمدة القاري»: (٢٧٤/١٢)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٨١/٤).

كثيرٌ ممّن تكلّم في أصُول الفقه وفرُوعه، وأحسبُ بعضَهم ذكرَ في ذلك الإجماعَ يقيناً، أو ظنّاً كاليقين»[٣٢٧].

المعنى الثّالثُ: تعارضُ المُعرّفات: ومن المعانِي المُثيرة للشّكوك المتعلّقة بمحالّ الأحكام الشّرعيّة التّعارضُ الذي يقع بين معرّفات الأحكام، وهي العلامات والأمارات التي يستعينُ بِها المكلّف في التعرّف على حكم الشّارع في المحلّ المقصود بمعرفة حكمه فيه، ويُعتبَر ذلك مدخلاً واسعاً لكثير من الشّكوك التي تعرِضُ للمكلّف في مقام الامتثال؛ قال ابنُ القيّم: «إنما يعرضُ الشّكّ للمكلّف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده؛ فتصيرُ المسألةُ مشكوكاً فيها بالنّسبة إليه؛ فهي شكيّةٌ عنده، وربما تكونُ ظنيّةً لغيره، أو له في وقتٍ آخرَ، وتكونُ قطعيّةً عند آخرين»[٣٢٨].

والمعرّفاتُ قد تكونُ أخباراً، وقد تكون قرائنَ أحوالٍ، وعلى وَفق ذلك يتنوّع هذا النّوعُ من التّعارض إلى ما يلي:-

أوّلا:- تعارضُ الأخبار[٣٢٩]: وذلك بأن يخبر شخصان ممّن شأنُهما قبولُ أقوالهما شرعاً بخَبَرَين مُتناقضين لا يُسعِفهما المجالُ التّطبيقيّ بإمكان الاجتماع، ويختلفُ الحكمُ في هذا النّوع من أنواع التّعارض؛ فقد يتساقطُ الخبَران إذا امتنع التّرجيحُ بينهما؛ ويُرجعُ حينئذ

327- ابن تيميّة، «الفتاوَى الكبرى»: (٣٧٠/١)، وقد أنكرَ على مَن قال من الأصُوليّين بأنّ الأصل في الأعيان الحظر؛ وذكرَ بأنّه: «قولٌ مُتأخِّرٌ لَم يُؤثَر أصلُه عن أحدٍ من السّابقين ممّن له قدمٌ.. وأنّ بعضَ مَن لَم يُحط علماً بمدارك الأحكام، ولَم يُؤتَ تمييزاً في مظانّ الاشتباه؛ ربما سحَب ذيل ما قبل الشّرع على ما بعده؛ إلا أنّ هذا غلطٌ قبيحٌ.. لا يهتكُ حريمَ الإجماع، ولا يثلمُ سَنَنَ الاتّباع»؛ انظر: «الفتاوَى الكبرى»: (٣٧١/١)؛ والمتأمّل في مذاهب العلماء حول هذه المسألة، وما استدلّ به كلّ فريق لمذهبه؛ يُدرك أنّ الخلاف فيها خلافٌ نظريّ، ولا علاقة له بواقع التّشريع، ولا تأثير له في مبانِي الأحكام العمليّة.

328- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٢٧١/٣)؛ وانظر في نفس المعنى: الغزالي، «المستصفى»: (ص/٣٥٣).

329- الأخبارُ جمعُ خبر، وهو في الاصطلاح: الكلامُ الذي له نسبةٌ في الخارج تُطابقُه؛ وقيل: هو اللّفظ المجرّدُ عن العوامل اللّفظيّة، مُسندٌ إلى ما تقدّمه لفظاً؛ نحو: زيدٌ قائمٌ، أو تقديراً؛ نحو: أقائمٌ زيدٌ؛ وقيل: الخَبَرُ ما يصحُّ السّكوت عليه، وهو الكلام المحتملُ للصّدق والكذب؛ انظر: الأنصاريّ، «الحدُودُ الأنيقة»: (ص/٨٥)، والجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٢٩).

إلى اعتبار الأصل السّابق عليهما إن كان للمسألة أصلٌ يمكن استصحابُه، وهذا الإجراءُ هو المعوّل عليه في باب الدّعاوى والخصُومات غالباً، لما تتطلّبهُ طبيعةُ المشاحّة فيها من تغليب الاحتياط على غيره[٣٣٠]، وقد يُعطى مَن يتعلّقُ به الخَبَرُ حريّةَ الاختيار في تقليدِ مَن شاءِ من المُخبِرين، وذلك عند انتفاء أوجُه التّفاضل بينهم، كما في مسألة مَن خفيت عليه القبلةُ؛ وتضاربت لديه أخبارُ الثّقات عن جهتها[٣٣١].

ثانياً: - تعارضُ القرائن[٣٣٢]: والقرائنُ أنواعٌ مختلفةٌ، ودرجاتُها متفاوتةٌ تفاوتاً كبيراً من حيثُ القوّة والضّعف، ولا إشكال في تقديم الأقوى عند التّعارض، وإنما الإشكال يظهرُ عندما تتعادل مُقتضياتُها في نظر المكلّف، ويمتنع عليه التّرجيحُ بينها؛ ممّا يُلجئه إلى العمل بمسلك الاحتياط؛ من أجل تحصيل ما يطمئنّ إليه في مقام امتثال التّكليف، ومجانبةِ الوقوع في ورطة المخالفة ما أمكن؛ وفي التّمثيل لذلك يقول الغزاليّ: «قد يُنهب نوعٌ من المتاع في وقت، ويندرُ وقوع مثله من غير النّهب؛ فيُرى مثلاً في يد رجُل من أهل الصّلاح؛ فيدلّ صلاحه على أنّه حلالٌ، ويدلّ نوعُ المتاع وندورُه من غير المنهوب على أنّه حرام؛ فيتعارض الأمران»[٣٣٣].

وممّا يصلحُ التّمثيلُ به لذلك أيضاً: - اختلافُ الفقهاء في الأمين إذا قبض الوديعة ببيّنة، ثُمّ تنازع مع المالك في ردّها؛ فقيل: القول قوله؛ لأنّه أمينٌ، والأمين مصدّقٌ، وقيل: القول قول مالك الوديعة؛ لشهادة قرينة الحال له، وهي كون القابض ببيّنة لا يُسلّم ما قبضه

330- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥٣/٢)، والقرافيّ، «الفرُوق»: (١٦/١)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٦٤)، وابن فرحون، «تبصرةُ الحكّام»: (٣٧٩/١)، وميّارة، «شرحُ تحفة الحكّام»: (٩٢/١).

331- انظر في هذه المسألة: ابن عابدين، «ردّ المحتار»:(٣٣٧/١)، والنّوويّ، «المجموع»: (١٩٤/٣)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢٦٧/١).

332- القرائن جمعُ قرينة، وهي في اللّغة مأخوذةٌ من المقارنة؛ وهي المرافقة والمصاحبة؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٢٥٨/٤)، وفي الاصطلاح: كلّ أمارة ظاهرة تُقارن شيئاً خفيّاً؛ فتدلّ عليه نفياً أو إثباتاً؛ انظر: الجرجانيّ «التّعريفات»: (ص/٢٢٣).

333- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٧/٢)؛ وانظر: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٤١).

غالباً إلا بمثلها؛ فأورث ذلك سوء الظنّ في الردّ بغيرها[٣٣٤]؛ وذلك يتطلّب احتياطاً في التّعامل مع مثل هذه الوقائع قبلَ تقرير أحكامها.

ثالثاً: - تعارضُ الأخبار مَعَ القرائن: وذلك بأن يتعارض خبَرُ مَن شأنُهُ قبولُ قوله شرعاً مع قرينة حاليّة مُشعرةٍ بخلاف مُقتضاه، ويمتنع التّرجيحُ بينهما بوجه من أوجه التّنسيق المُعتبَرة؛ ومن الأمثلة على ذلك أن يشهد عدلان مُنفردان برُؤية الهلال حال الصّحو؛ فالظّاهرُ من حالهما الصّدقُ؛ إذ غالب أحوال العدل الجريُ على أحكام الشّريعة؛ ولكون الصّحو قرينةَ اشتراك النّاس في الرّؤية غالباً؛ فإنّ ذلك يُورثُ شبهةً في النّفس يجد النّاظرُ نفسَه أمامها مدفوعاً إلى التّفتيش والبحث عمّا يُرجّح به طرفاً على آخر؛ احتياطاً لأمر العبادة[٣٣٥].

ولا يختلفُ الفقهاءُ في جواز العمل بما يُظهرُه التّرجيحُ عند تعارض المعرّفات؛ وأمّا إذا تعذّر التّرجيحُ، ولَم يستطع المكلّف الوقوف على ما يطمئنّ إليه منها؛ فقد اختلفوا فيه؛ فقيل: يتوقّف؛ وقيل يجوز الإقدامُ؛ تقديماً للعمل بالأمارة المبنيّة على غلبة الظنّ، والنّاشئة من ظاهر الحال[٣٣٦].

وواضحٌ من ذلك أنّ العمل بالاحتياط في هذا المجال عند انتفاء المرجّح هو مُدركُ القائلين بالتوقّف ولزومِ التربّص حتى يقوم في واقع الحال شاهدُ التّرجيحِ الذي يبعثُ في نفس المكلّف الاطمئنانَ إلَى سلامة ما يُريد الإقدام عليه؛ قال ابنُ عبد السّلام: «فإن كانا مُتساويين من كلّ وجه وجب التّوقفُ؛ لانتفاء الظّنّ الذي هو مُستندُ الأحكام؛ إذ لا يجوز الحكمُ في الشّرع إلا بعلمٍ أو اعتقادٍ، فإذا تعارض دليلان ظنّيان؛ فإن وجدنا من أنفسنا الظّنَّ المستندَ إلى أنَّ أحد الدليلين أقوى؛ حكمنا به، وإن وجدنا الشّكَّ والتّردُّدَ على سواءٍ؛ وجب التّوقّفُ»[٣٣٧].

334- انظر: القرافيّ، «الذّخيرة»: (٥٤/٦)، وفي نفس المعنى: ابن رشد، «المقدّمات الممهّدات»: (١٢٤/٢).

335- انظر: ابن عبد السّلام «قواعد الأحكام»: (٥٧/٢)، والقرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١٥٧/١، ٣٢٩/٥).

336- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (١٣٠/٢)، وفي ذات المعنى: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٤٢).

337- ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٥٣/٢).

ولا شكّ أنّ الحكم في ذلك يختلف باختلاف المُكلّفين، وباختلاف المحالّ التي تتعارضُ في شأنِها الأمارات، وليس ممكناً بحالٍ القولُ فيه برأيٍ لا يختلف؛ غير أنّ العمل بموجَب الاحتياط قد يكونُ المنهجَ الأسلم في كثير من قضاياه؛ والموضعُ على كلّ حال موضعُ اجتهادٍ ونظر، ولا حجرَ على أحد في العمل بما ينبعثُ في رُوعه من الظّنون المعتبَرة؛ قال الغزاليّ: «الأماراتُ الظّنيّة ليست أدلّةً بأعيانِها؛ بل يختلف ذلك بالإضافات؛ فرُبّ دليلٍ يُفيد الظنّ لزيد، وهو بعينه لا يُفيد الظّنّ لعمرو مع إحاطته به، وربما يُفيد الظّنّ لشخص واحد في حالٍ دون حال»[٣٣٨].

المعنى الرّابعُ: مُقارنة المخالفة للسبّب المحلِّل: والمراد بالسّبب المحلّل كلُّ صفة مُوجِبةٍ للتّحليل شرعاً؛ سواءً أكانت قائمة بالمحلّ، أم بفعل المكلّف[٣٣٩]، ومقارنةُ المخالفة للسّبب المحلّل قد تكونُ مبطلةً له اتّفاقاً؛ فيكون السّبب في حكم العدم، ولا ينتجُ عنه أيّ أثر، وذلك ليس من محالِّ الاحتياط؛ لوضُوح حكم الشّارع في المسألة، وقد تكونُ المقارنةُ غير مُوجبة للإبطال، أو مُوجبةً له؛ غير أنّ الشّارعَ حكم بصحّة الأثر النّاتج عن السّبب المقارن لها، وذلك هو مثارُ الشكّ الذي قد يكون سبباً مُعتبَراً للعمل بالاحتياط؛ وفي بيان ذلك المعنى؛ يقول الغزاليّ: «أن يتّصل بالسّبب المحلّل معصيةٌ؛ إمّا في قرائنه، وإمّا في لواحقه، وإمّا في سوابقه، أو في عوضه، وكانت من المعاصي التي لا تُوجب فساد العقد، وإبطال السّبب المحلّل»[٣٤٠].

وبناءً على كلام الإمام الغزاليّ؛ فإنّ المخالفات المصاحبةَ للأسباب المحلّلة تأتِي على أربعة أقسام:

338- الغزالي، «المستصفى»: (ص/٣٥٣).

339- انظر: الرّمليّ، «فتاوى الرّمليّ»: (٣٧٢/٤).

340- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٠/٢). وانظر: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٤٤)؛ وقد عبّر الإمام الغزاليّ عن المخالفة بالمعصية، وفي نظري أنّ التّعبير بالمخالفة أولى؛ فإنّ المكلّف قد يقع في مخالفة الأوامر؛ وهو ذاهلٌ عن الحكم، أو جاهلٌ له بالكليّة؛ دون أن يقصد معاندة الشّارع؛ فلا يكون بهذا الاعتبار آثماً مع كونه مخالفاً؛ بخلاف المعصية؛ فإنّ التّأثيم لازمٌ لها؛ ثمّ إنّ النّواهي الواردة عن بعض المعاملات ليست كلّها محمولةً على التّحريم؛ بل الكثيرُ منها محمولٌ على الكراهة؛ خصوصاً المقترنَ منها بما يدلّ على أنّه جارى مجرى التّوجيه والإرشاد.

القسمُ الأوّل: أن تكون المخالفةُ واقعةً في المقدّمات؛ فإن كان أثرُ المقدّمة مُنقطعاً؛ كالآبار التي يجريها مَن في ماله دخنٌ؛ والبضائع التي يبيعها من عُرِف بالمعاصي وعدم التورّع عن الحرام، ولَم يتعلّق لأحد من الخلق حقٌّ بشيءٍ من ذلك بعينه؛ فلا كراهة في تناوله، ولا ورع في تركه؛ بل تركُه تكلّفٌ مذمومٌ؛ لأنّه يؤول إلى ترك مُعاملة كلّ مَن عصى الله يوماً؛ لاحتمال أن يكون ذلك العصيانُ سبباً لما يُريد تناوله والانتفاع به؛ وذلك غايةُ التنطّع والتكلّف الذي لا ينبغي أن يحمل المكلّفُ نفسَه على وُلوجِ مسالكه غير المتناهية؛ لما يجرّه عليه من حرج يُنكّد حياته، ويُكدّر صفوها بما لا طائل تحته.

وفي تقرير ذلك المعنى والتّنويه بشأنه؛ يقول الإمامُ الأبياريّ: «وقد امتنع قومٌ من أكل طعام المغتاب، وهذا عندنا من التنطّع والغلوّ، وقد قال الله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحقّ﴾[٣٤١]، وقال رسُول الله ﷺ: هلك المتنطّعون[٣٤٢]؛ وإن نُقل هذا عن مُعتبَر[٣٤٣]؛ فالظنّ به أنّه كرِه رُؤية الظّالِم أو مُقاربتَه؛ فجعل هذا وسيلةً إلى انقطاعهِ عنه»[٣٤٤].

وأمّا إن كان أثرُ المقدّمة قائماً؛ كالشّاة المعلوفة بزرع الغير ظلماً؛ فلا مانع من التورّع عن شرائها، أو تناول شيءٍ منها؛ وذلك لبقاء أثر المخالفة وقيامه في العين التي يُراد الانتفاعُ بِها، وفي تعليل ذلك يقول الغزاليّ: «فإنّ ذلك معصيةٌ، وقد كان سبباً لبقائها، ورُبما يكونُ الباقي من دمها ولحمها وأجزائها من ذلك العلف، وهذا الورعُ مهمٌّ؛ وإن لَم يكن واجباً، ونُقل ذلك عن جماعة من السّلف»[٣٤٥].

ولَم يُسلّم الأبياريّ له ذلك، وعدّه قريباً من ورع المُوسوسين؛ وأرجع سبب الجنَف فيه إلى عدم التّمييز بين ما هو حقٌّ للغير، وبين ما هو ناشئٌ عن حقّ الغير؛ فقال: «قد يُتوهّم

341- سُورة النّساء، الآية: (١٧١).

342- أخرجه مسلمٌ عن عبد الله بن مسعود، كتاب: العلم، باب: هلك المتنطّعون، رقم: ٢٦٧٠، (٢٠٥٥/٤)، والمتنطّعون: هم المتعمّقون المغالون المجاوزن الحدودَ في أقوالهم وأفعالهم؛ انظر: النّوويّ، «شرح مُسلم»: (٢٢٠/١٦).

343- أي: وإن نُقل التورّع عن ذلك عن بعض العلماء من ذوي الاعتبار؛ فينبغي حملُه على ما ذكره.

344- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٤٨)؛ وانظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٣/٢).

345- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٢/٢).

أنّ اللّحم النّابت عن مال الغير كمال الغير، وليس كذلك؛ بل لا حقّ لربّ الزّرع في اللّحم مُطلقاً؛ وإنما يكونُ حقّه مُتعلّقاً بذمّة المالك في بعض الأحوال على تقدير أن يكون منه تسليطٌ أو تفريطٌ، وإذا كان كذلك لَم يمتنع الشّراء من اللّحم، ولا شراءُ الشّاة، ولا يُكره ذلك»(٣٤٦).

القسمُ الثّاني: أن تكون المخالفةُ في القرائن؛ كالبيع وقت النّداء يوم الجمعة، والصّلاة في الأرض المغصُوبة، والذّبح بالسكّين المسرُوقة، وليس منشأ الشّبهة في مثل هذه الصُّور من ذات التصرّف؛ وذلك لوضُوح المخالفة فيه؛ وإنما منشؤُها من الاختلاف الواقع بين العلماء في مسألة النّهي المتوجّه إلى الوصف غير المُلازم؛ هل يقتضي فسادَ المنهيّ أو لا؟ قال ابنُ العربيّ: «فأمّا النّهيُ عن الشّيء؛ فهل يدلّ على فساد المنهيّ عنه؟ فهي مسألةٌ حسنةٌ اختلف العلماء فيها؛ فقال قائلون: النّهيُ عن الشّيء يدلّ على فساده، وعدم الاعتداد به شرعا، وقال آخرون: لا يدلّ على فساده.. والصّحيحُ من مذهب مالك أنّ النّهي على قسمين: نَهيٌ يكون لمعنى في المنهيّ عنه، ونَهيٌ يكون لمعنى في غيره؛ فإن كان لمعنى في المنهيّ عنه؛ دلّ على فساده، وإن كان لمعنى في غير المنهيّ عنه؛ فذلك يختلف؛ إلا أنّ الأغلب فيه أنّه لا يدلّ على الفساد»(٣٤٧).

ولا يخفى عليك أنّ المسألة إذا كانت دائرةً بين الحلّ والتّحريم؛ كان الخروجُ من الخلاف الحاصل فيها مسلكاً من مسالك الاحتياط المحمود، وصنفاً من صنوف التورّع المشرُوع؛ وفي التّنويه بذلك يقول الغزاليّ: «فكلّ نَهي ورد في العقُود، ولَم يدلّ على فساد العقد؛ فإنّ الامتناع من جَميع ذلك ورعٌ؛ وإن لَم يكن المستفادُ بِهذه الأساليب محكوماً بتحريمه»(٣٤٨).

346- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٤٩)؛ وما ذكره الأبياريّ وجيهٌ جدّاً؛ فإنّ الاتّفاق واقعٌ على أنّ ربّ الزّرع له المطالبةُ بتعويض ما فاتهُ من زرعه، وليس له حقٌّ في الشّاة التي أتلفت الزّرع؛ انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٣/٢٧٢)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (١/٢٢٤).

347- ابن العربيّ، «المحصُول»: (ص/٧١)؛ وما ذكره مذهباً للإمام مالك ﷺ يمثّل مذهب المحقّقين من علماء الأصُول؛ انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣/٣٨٩)، والشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/١٦٥)، والصّنعانيّ، «إجابةُ السّائل»: (ص/٢٩٤).

348- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١١١).

ومن الأمثلة التي يمكنُ سوقُها لذلك: التورّعُ عن ربح مَن يتلقّى الرّكبان؛ فقد روى الإمام مالك عن أبي هريرة أنّ رسُول الله ﷺ قال: «لا تَلقَّوا الرّكبان للبيع، ولا يبع بعضُكم على بيع بعض»[٣٤٩]؛ واختلف العلماء فيه؛ هل هو نَهيُ كراهة أو تحريم؟ والكراهةُ أدنَى أحوال ذلك النّهي؛ ولذلك كرّه بعضُ أهل العلم التّعاملُ معه بعين الرّبح الذي جناه من التلقّي؛ قال الباجيّ: «قال ابنُ الموّاز: لا يطيبُ للمتلقّي ربحُ ما تلقّى؛ فلا أُحبّ أن يشتري من لحم ما تلقّى؛ وروى عيسى عن ابن القاسم في العُتبيّة أنّه قيل له: أيُتصدّق بالرّبح؟ فقال: ليس بحرام، ولو فعل ذلك احتياطاً؛ لَم أرَ به بأساً»[٣٥٠]؛ وفي بيان وجه القول بمشرُوعيّة الاحتياط في هذه المعاملة يقول الأبياريّ: «وهذه المسألة لَم تُبن على فساد العقُود، وخلل في المعاملات؛ فإنّ شراء التلقّي ليس بفاسد، ولكن فيه احتمالُ تعلّق حقّ أهل الأسواق بالمشتري؛ فيُضاهي من هذه الجهة ما هو كالمغصُوب؛ فلا يكون الملكُ له مطلقاً؛ فيكون للورع فيه مدخلٌ على هذا التّقرير»[٣٥١].

واعتبَر الغزاليّ أنّ في إطلاق الشّبهة على هذا النّوع من المخالفات تسامحاً ظاهراً؛ وعلّل ذلك بكون: «الشّبهة في غالب الأمر تُطلق لإرادة الاشتباه والجهل، ولا اشتباه هنا؛ بل العصيانُ بالذّبح بسكّين الغير معلومٌ، وحلُّ الذّبيحة أيضاً معلومٌ، وتناولُ الحاصل من هذه الأمور مكروهٌ، والكراهةُ تُشبه التّحريم؛ فإن أُريد بالشّبهة هذا؛ فتسميةُ هذا شبهةً له

349- مالك، «الموطّأ»، كتاب: البيوع، باب: ما يُنهى عنه من المساومة والمبايعة، رقم: ١٣٦٦، (٦٨٣/٢)، وأخرجه من طريقه البخاريّ، كتاب: البيوع، باب: النّهي للبائع أن لا يُحفِّل الإبل والبقر والغنم وكلّ مُحفَّلة، رقم: ٢٠٤٣، (٧٥٥/٢)، ومسلمٌ، كتاب: البيوع، باب: تحريم بيع الرّجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النّجش، رقم: ١٥١٥، (١١٥٤/٣).

350- الباجيّ، «المنتقى»: (١٠٣/٥)؛ وانظر: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٦٨).

351- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٦٨)؛ والمعنى الذي أشار إليه هو ما علّل به فقهاء المالكيّة النّهي عن التلقّي؛ ونازعهم في ذلك غيرُهم من الفقهاء بما ثبت عنه ﷺ أنّه جعل للبائع حقّ الخيار إذا أتى السّوق؛ قال ابن قُدامة: «وجعلُ النّبيّ ﷺ الخيارَ له يدلّ على أنّ النّهي عن تلقّي الرّكبان لحقّه، لا لحقّ غيره، ولأنّ الجالس في السّوق كالمُتلقّي، في أنّ كلّ واحدٍ منهما مُبتغٍ لفضل الله تعالى؛ فلا يليقُ بالحكمة فسخُ عقد أحدهما، وإلحاقُ الضّرر به؛ دفعاً للضّرر عن مثله، وليس رعايةُ حقّ الجالس أولى من رعاية حقّ المُتلقّي، ولا يمكنُ اشتراكُ أهل السّوق كلّهم في سلعته؛ فلا يُعرّج على مثل هذا»؛ انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٥٣/٤).

وجهٌ، وإلا فينبغي أن يُسمّى هذا كراهةً لا شبهة، وإذا عُرف المعنَى؛ فلا مُشاحّة في الأسامي»[٣٥٢].

القسمُ الثّالثُ: أن تكون المخالفةُ في العوض؛ فإن كان المكلّفُ يعلم بحرمة العوض قبل إجراء المعاملة؛ وتعمّد الشّروع فيها؛ فهو عاص بفعله، ويجب فسخُ ما قام به؛ وردّ العوض إلى باذله؛ فإن استوفى باذلُه عوضَه؛ لَم يجب ردّه له؛ «لأنّه أخرجه باختياره، واستوفى عوضَه المحرّم؛ فلا يجوزُ أن يُجمع له بين العوض والمعوَّض؛ فإنّ في ذلك إعانةً له على الإثْم والعدوان، وتيسيراً للمعاصي عليه؛ وماذا يُريد الزّاني وفاعلُ الفاحشة إذا علم أنّه ينال غرضَه، ويستردّ ماله؟! فهذا ممّا تُصان الشّريعة عن الإتيان به، ولا يسوغُ القولُ به.. وقبحُ هذا مُستقرٌّ في فطر جميع العقلاء؛ فلا تأتي به شريعةٌ؛ ولكن لا يطيب للقابض أكلُه؛ بل هو خبيثٌ؛ كما حكم عليه رسُول ﷺ؛ ولكن خبثُه لخبث مَكسبِه، لا لظُلم مَن أُخذ منه؛ فطريقُ التخلّص منه وتمام التّوبة بالصّدقة به؛ فإن كان محتاجاً إليه؛ فله أن يأخذ قدرَ حاجته، ويتصدّق بالباقي؛ فهذا حكمُ كلّ كسب خبيثٍ لخُبث عِوَضه عيناً كان أو منفعة، ولا يلزم من الحكم بخبثه وجوبُ ردّه على الدّافع؛ فإنّ النبيّ ﷺ حكم بخبث كسب الحجّام، ولا يجبُ ردّه على دافعه»[٣٥٣].

وأمّا إذا لَم يكن يعلمُ بحرمة العِوض؛ كأن يبيع شيئاً في الذمّة، ويقضيه المشتري ثَمنَه من مال حرام؛ فإن كانت حرمتُه ناشئةً من تعلّق حقّ الغير بعينه؛ لَم يجز له أخذُه وفاءً عن دينه؛ والسّبب في ذلك -كما يقول ابنُ تيميّة-: «ما في الوجُود من الأموال المغصوبة والمقبوضة بعقُود لا تُباح بالقبض؛ إن عرفه المسلم اجتنبَه؛ فمن علمتُ أنّه سرق مالاً، أو خانه في أمانته، أو غصبَه فأخذه من المغصُوب قهراً بغير حقّ؛ لَم يجز لِي أن آخذه منه، لا

352- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١١/٢).

353- انظر: ابن القيّم، «زاد المعاد»: (٦٩٠/٥)؛ والحديث الذي أشار إليه رواه مسلمٌ عن رافع بن خديج رضي الله عنه أنّ رسُول الله ﷺ قال: «ثمنُ الكلب خبيثٌ، ومهرُ البغيّ خبيثٌ، وكسبُ الحجّام خبيثٌ»؛ انظر: مسلمٌ، كتاب: المساقاة، باب: تحريمُ ثمن الكلب وحلوان الكاهن ومهر البغيّ والنّهي عن بيع السنّور، رقم: ١٥٦٨، (١١٩٩/٣).

بطريق الهبة، ولا بطريق المُعاوضة، ولا وفاءً عن أجرة، ولا ثَمن مَبيع، ولا وفاءً عن قرض؛ فإنّ هذا عينُ مال ذلك المظلوم»[٣٥٤].

وأمّا إن كانت حرمةُ المال ناشئةً من جهة خَباثة الكسب؛ كفوائد القرُوض، وأرباح القمار ونحو ذلك؛ فلا مانع من أن يستوفِيَ دينَه منه؛ والسّبب في ذلك أنّ «حقّ المظلومين ثبت في ذمّته، وهذه الأعيانُ التي في يده لا يستحقّها بعينها المظلومُون؛ فمُعاوضتُه عليها جائزةٌ، وعليه أن يُعطي المظلومَ ما أخذه بغير حقّ وبهذا أفتى في مثل هذا مَن شاء الله من العلماء، و هذا كسائر مَن عليه دينٌ للنّاس، وهو ظالمٌ بمطله للغرماء؛ فإنّ النبيّ ﷺ قال: مطلُ الغنيّ ظلمٌ[٣٥٥]؛ ثُمّ مع هذا إذا عاوض على ما في يده بِمُعاوضة المثل و زيادة جاز باتّفاق العلماء، ولَم يُكره الشّراء منه»[٣٥٦].

وهو المعنى عينُه الذي قرّره الغزاليّ بقوله: «فإن قضى الثّمن من الحرام، وأبرأه البائعُ مع العلم بأنّه حرامٌ؛ فقد برئت ذمّته، ولَم يبق عليه إلا مظلمةُ تصرّفه في الدّراهم الحرام بصرفها إلى البائع»[٣٥٧].

ومع جواز المُعاوضة على مثل هذا المال؛ فإنّ مُقتضى الاحتياط تركُه؛ خروجاً من خلاف مَن حرّم أخذه من العلماء مُطلقاً؛ ولو على وجه المُقاضاة والاستيفاء[٣٥٨]؛ وفي بيان ذلك يقول الغزاليّ: «فأمّا الامتناعُ عنه؛ فمِن الورع المُهمّ؛ لأنّ المعصية إذا تمكّنت من

354- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٣٢٣/٢٩).

355- أخرجه البخاريّ، كتاب: الاستقراض وأداء والحجر والتّفليس، باب: مطل الغنيّ ظلمٌ، رقم: ٢٢٧٠، (٨٤٥/٢)، ومسلمٌ، كتاب: المساقاة، باب: تحريم مطل الغنيّ وصحّة الحوالة واستحباب قبولها إذا أُحيل على مليء، رقم: ١٥٦٤، (١١٩٧/٣).

356- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢٤٢/٢٩)؛ وانظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٣/٢)، والباز، «أحكام المال الحرام»: (ص/٣١٩).

357- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٣/٢).

358- ومن هؤلاء ابنُ وهب من المالكيّة؛ حيث قال في فتوى له: «إذا كان المسلمُ معروفاً بأكل الرّبا والعمل به، وببيع الخمر؛ لَم أر لأحد أن يتسلّف منه، ولا يقتضي دينَه منه، ولا يُخالطه ولا يُؤاكله»؛ انظر: ابن رشد الجدّ، «البيان والتّحصيل»: (٥١٤/١٨)؛ وانظر تفاصيل أقوال العلماء في هذه المسألة عند: الباز، «أحكام المال الحرام»: (ص/٣١٤)، وما بعدها.

السّبب المُوصل إلى الشّيء تشتدّ الكراهيّة فيه.. وأقوى الأسباب المُوصلة الثّمن؛ ولولا الثّمن الحرامُ لما رضي البائعُ بتسلميه إليه؛ فرضاهُ لا يُخرجه عن كونه مكروهاً كراهيةً شديدةً؛ ولكنّ العدالة لا تنخرمُ به»[٣٥٩].

القسمُ الرّابعُ: أن تكون المخالفةُ في اللّواحق؛ وذلك يشملُ كلّ تصرّف يُفضي في سياقه إلى احتمال وقوع ما يُناقض مقصود الشّارع من وضع الحكم، ومن أمثلة ذلك بيع العنب لمن يعصرُه خمراً، وبيع السّلاح لمن يظلمُ به، وكراءُ البيت لمن يفجرُ فيه؛ وفي حكم ذلك التصرّف، وما يُدرّه على صاحبه من مال خلافٌ بين العلماء؛ ومذهب الجمهُور تحريمُه إن تحقّق اتخاذه لذلك[٣٦٠]؛ لأنّه من قَبيل التّعاون على الإثْم، وقد نَهى الله عزّ وجلّ عنه بقوله: ﴿ولا تعاونُوا على الإثْم والعُدوان﴾[٣٦١]؛ قال ابنُ تيميّة: «لا يجوزُ بيعُ العنب لمن يعصرُه خمراً؛ بل قد لعن رسُول الله مَن يعصرُ العنب لمن يتّخذه خَمراً[٣٦٢]؛ فكيف بالبائع له الذي هو أعظمُ مُعاونةً، ولا ضرورة إلَى ذلك؛ فإنّه إذا لَم يمكن بيعُه رطباً ولا تزبيبُه؛ فإنّه يتّخذه خلاً أو دبساً ونحو ذلك»[٣٦٣].

وبالغ فقهاءُ المالكيّة والحنابلة؛ فذهبُوا إلى إبطال المعاملة من أصلها، ولزُوم فسخها إن وقعت، وحُرمة الانتفاع بالعِوض فيها[٣٦٤]؛ وذلك إقامةً للمآل مقام الحال في إبطال السّبب

359- الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١١٣).

360- انظر في ذلك: النّفراويّ، «الفواكهُ الدّوانيّ»: (٢/٢٨٨)، والنّوويّ، «المجموع»: ((٩/٤٣٢)، والبُهوتيّ، «دقائقُ أولي النّهى»: (٢/٢٢)، وابن قُدامة، «المغني»: (٤/١٥٤)، وابن حزم، «المحلّى»: (١٢/٣٧٧).

361- سُورة المائدة، الآية: (٢).

362- ويعني به ما رواه الإمام أحمد عن ابن عمر ﷺ أن النبيّ ﷺ قال: «لُعنت الخمرُ على عشرة وُجوه: لُعنت الخمرُ بعينها، وشاربِها، وساقيها، وبائعها، ومُبتاعها، وعاصرها، ومُعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه، وآكل ثمنها»؛ انظر: «المسند»، رقم: ٤٧٨٧، (٢/٢٥)؛ وإسنادُه حسنٌ بمجمُوع طرقه؛ انظر: ابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٢/١٨٩).

363- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٩/٢٣٦).

364- انظر: النّفراويّ، «الفواكهُ الدّوانيّ»: (٢/٢٨٨)، والبُهوتيّ، «دقائقُ أولي النّهى»: (٢/٢٢)، وابن حزم، «المحلّى»: (١٢/٣٧٧).

المحلّل، وسدّاً لباب المُعاونة الظّاهرة على ما يبغضه الله، ويلعنُ فاعله؛ فإنّ «أصول الشّرع وقواعده تقتضي تحريمه، وبُطلان العقد عليه»[٣٦٥].

وخالفهم في ذلك الإمام الشّافعيّ جرياً على أصله في اعتبار الظّواهر والبناء على وَفقها ما أمكن؛ حيث قال: «أكرهُ للرّجل أن يشتري السّيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعَه ممّن يراه أنّه يقتلُ به ظلماً؛ لأنّه قد لا يقتلُ به، ولا أُفسِدُ عليه هذا البيعَ، وكما أكره للرّجل أن يبيع العِنب ممّن يراه أنّه يعصرُه خمراً ولا أُفسد البيعَ إذا باعه إياه؛ لأنّه باعه حلالا، وقد يمكن أن لا يجعله خمراً أبداً، وفي صاحب السّيف أن لا يقتُل به أحداً أبداً»[٣٦٦].

وهذه المسألةُ -كما ترى- دائرةٌ بين أصلين؛ كلاهما يُعدّ من مثارات الشّكوك التي من شأنِها أن تُلجئ المكلّف إلى لزوم مسلك الحيطة والحزم قبل الحكم على أمثال هذه المعاملات الآيلة غالباً إلى ما يُناقض مقصُود الشّارع:

أمّا الأصلُ الأوّل؛ فهو ما تقرّر من أنّ ترك العقود التي قويَ الخلافُ في صحّتها من الورع المؤكّد؛ قال الغزاليّ: «وقد اختلف العلماء في صحّة ذلك، وفي حلّ الثّمن المأخُوذ منه، والأقيسُ أنّ ذلك صحيحٌ، والمأخوذ حلالٌ، والرّجل عاصٍ بعقده.. ولكنّه يعصي عصيانَ الإعانة على المعصية؛ إذ لا يتعلّق ذلك بعين العقد؛ فالمأخوذُ من هذا مكروهٌ كراهيةً شديدةً، وتركُه من الورع المُهمّ، وليس بحرام»[٣٦٧].

وأمّا الأصلُ الثّاني؛ فهو ما سيأتي ذكرُه من لزوم اعتبار مآلات الأفعال ونتائجها؛ خصُوصاً عند قيام ما يُشعرُ بقصد التوسّل بِالفعل إلى المحرّم[٣٦٨]؛ قال النّفراويّ: «يحرم بيعُ العنب لمن يعلم أنّه يعصره خمراً، ويُفسخ إن وقع، ويُردّ لبائعه ولو مُسلماً، ومثله كلُّ ما عُلم

365- انظر: ابن القيّم، «زاد المعاد»: (٥/٦٩٠).

366- الشّافعيّ، «الأمّ»: (٣/٧٥)؛ والمذهب أنّ ذلك حرامٌ، والبيعُ صحيحٌ؛ انظر: الأنصاريّ، «أسنى المطالب»: (٢/٤١)؛ ومذهبُ الحنفيّة جوازُ بيع ما لا تقوم المعصيةُ بعينه، ومن ذلك العنب؛ وهل هو مكروهٌ؟ خلافٌ في المذهب؛ انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٦/١٠٧)، وابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٤/٢٦٨).

367- الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١١١).

368- انظر: (ص/١٢٩).

أنّ المُشتري يفعل به ما لا يحلّ؛ كشراء مملوكٍ للفعل به، أو خشبةٍ لمن يتّخذها ناقوساً، أو أرضاً لمن يعملها كنيسة»[٣٦٩].

والأصلُ العامّ في الحكم على أيّة مُعاملة مُنضوية تحت قسمٍ من هذه الأقسام؛ هو ما أشار إليه ابنُ عبد السّلام بقوله: «كلُّ ما حلّ بوصفه وسببه؛ فهو حلالٌ بيّنٌ، وكلّ ما حرّم بوصفه وسببه؛ فهو حرامٌ بيّنٌ، وما اختلف فيه العلماءُ في وصفه أو سببه، أو بوصفه دون سببه، أو سببه دون وصفه، أو فيهما معاً؛ فهو محلّ الاشتباه، ومراتبُ الورع فيه على حسب مراتب أدلّة تحريمه وتحليله في القوّة والضّعف؛ فإن قويت أدلّة التّحريم تأكّد الورعُ، وإن ضعُفت خفّ الورعُ»[٣٧٠].

المعنى الخامسُ: مُعارضةُ الظّاهر للأصل[٣٧١]: وكذلك من مناشئ الشّكوك التي قد تعترِضُ المكلّف في مقام امتثاله التّكاليف معارضةُ الظّاهر للأصل؛ وتعارضُ الأصل والظّاهر يجري عليه القانونُ الذي يحكمُ تعارضَ الأدلّة الشّرعيّة، وترجيحُ أحدهما على الآخر ينبغي أن تحكُمَه قواعدُ التّرجيح المقرّرة عند الأصوليّين؛ ومن البدهيّ أن تكثُر خلافيّاتُ هذا الباب؛ لأنّ التّرجيح عملٌ اجتهاديٌ يدعو بحكم طبيعته إلى النّزاع؛ قال العزُّ بن عبد السّلام:

369- النّفراويّ، «الفواكهُ الدّوانيّ»: (٢/٢٨٨).

370- انظر: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٤٢٧).

371- الأصل لغةً: ما يُبنى عليه غيرُه، ويتفرّع عنه؛ انظر: الرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٨)؛ والمرادُ به هنا:- «الحالةُ العامّة التي هي بمثابة قانون مرعيٍّ ابتداءً بلا حاجةٍ إلى دليلٍ خاصّ عليه؛ بل يُعتبَر مسلّماً بنفسه»؛ انظر: الزّرقا، «المدخلُ الفقهيّ العامّ»: (٢/١٠٦٤)؛ والظّاهرُ لغة: الواضحُ والبارز؛ انظر: الرّازيّ، «مختارُ الصّحاح»: (ص/٤٠٧)، والمرادُ به هنا:- «الحالةُ القائمةُ التي تدلّ على أمرٍ من الأمُور»؛ انظر: الزّرقا، «شرحُ القواعد الفقهيّة»: (ص/٦١)؛ وانظر: شبير، «القواعدُ الكليّة»: (ص/١٣٨)، وقد أضاف على تعريف الشّيخ الزّرقا قولَه: «أو القرائن القويّة الدّالّة على ذلك، والمُخالفةُ للحُكم اليقينيّ»، وتقييدُه الدّلالةَ بكونِها مخالفةً للحكم اليقينيّ يلزمُ منه أنّ الظّاهر لا يقعُ إلا مُعارضاً للأصل في جميع صُوره، وحقيقةُ الواقع المستقرأةُ من الفرُوع تفيدُ غير ذلك؛ بل إنّ الأصل والظّاهر قد يتضافران في الدّلالة على الحكم في بعض المسائل.

«وقد يتعارضُ أصلٌ وظاهرٌ، ويختلف العلماءُ في ترجيح أحدهما؛ لا من جهة كونهِ استصحاباً؛ بل لُمرجِّحٍ ينضمُّ إليه من خارجٍ»[٣٧٢].

والتّعارضُ بمعناه الاصطلاحيّ لا يُتصوّر وقوعهُ بين كلّ أصلٍ وظاهرٍ مُتنافيين في مُقتضَى الحكم؛ وإنما يقعُ إذا استوفَى شرُوطه؛ والتي من أهمّها كونُ طرفي النّزاع على درجةٍ من القوّة التي تتطلّب دقّة النّظر[٣٧٣]؛ وإذا تعارض الأصلُ والظّاهرُ؛ فإمّا أن يكون التّرجيحُ ثابتاً لأحدهما من غير خلاف مُعتبَر، وإمّا أن تختلف فيه الأنظارُ وتتعدّد فيه الآراءُ والمذاهبُ، وحينئذ فإمّا أن يُعملَ بالأصل، ولا يُلتفتَ إلى الظّاهر، وإمّا أن يُعملَ بالظّاهر ولا يُلتفت إلى الأصل، وإمّا أن يُخرَّجَ في المسألة خلافٌ ونزاعٌ؛ تارةً بين مختلف المذاهب، وتارةً بينَ أصحاب المذهب الواحد[٣٧٤].

ولكون الأصل هو الحالةَ الثّابتةَ؛ فإنّ قانون التّرجيح يقتضي التمسّك به حتى يثبت ما يُخالفه، ويرقى إلى المستوى الذي يُؤهّله لرفع الأصُول الثّابتة، والأحكام المستقرّة، وبالنّظر في أحوال التّعارض، والفرُوع المبنيّة عليها؛ يمكننا القول بأنّ الظّاهر إنما يُقدّم اعتباره والعملُ به في حالتين؛ وهما:-

الأولى: أن يكون من حُجج الشّرع: فإذا كان الظّاهرُ كذلك؛ فإنّ العمل به مقدّمٌ على التمسّك بالأصُول التي يُعارضُ مقتضى أحكامِها إجماعاً؛ ولا يكون الظّاهرُ كذلك إلا إذا كان مُستنداً إلى سببٍ شرعيٍّ؛ وهو قولُ مَن يجبُ العملُ بقوله[٣٧٥]؛ ومن أمثلة ما قُدِّم فيه الظّاهرُ على الأصل لكونه من حُجج الشّرع؛ الشّهادةُ إذا استوفت شرُوطَ العمل بِها؛ فإنها مقدّمةٌ على أصل البَراءة العقليّة اتّفاقاً؛ وفي تقرير ذلك يقول ابنُ فرحون: «وأجمعُوا على اعتبار الغالب وإلغاء الأصل في البيّنة إذا شهدت، فإنّ الغالب صدقُها، والأصل براءةُ

372- ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٥٦/٢).

373- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣١٢/١)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (٣٦/١)، والعلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (٨٥/١).

374- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١٤/١)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٣٨).

375- انظر: ابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٣٨).

المشهُود عليه»[٣٧٦]؛ ومن ذلك خبرُ الثّقة؛ فإنّه مقدّمٌ على الأصل اتّفاقاً في مواضع كثيرة؛ منها ما أشار إليه السّيوطيّ بقوله: «إخبارُ الثّقة بدخُول الوقت أو بنجاسة الماء، وإخبارُها بالحيض، وانقضاء الأقراء»[٣٧٧].

فيُعمَل بقول الثّقة في مثل هذه المواضع، ويُقدَّم على الأصل الثّابت قبلَه، وليس لأحد أن يمتنع عن قبول ذلك؛ بدعوى الأخذ بالحزم والاحتياط؛ لأنّ السّبب إذا ثبت؛ فلا احتياط[٣٧٨].

الثّانية: أن يكون قويّاً مُنضبطاً: ويكون الظّاهرُ مُقدّماً على الأصل عند الفقهاء على وجه الرّجحان إذا تحقّق فيه وصفان أساسيّان؛ وهما:- قوّة الظّهور والانضباطُ؛ فأمّا قوّةُ الظّهور؛ فإنّها تعني قوّة الظنّ المستفاد من الظّاهر الأقوى، وذلك ممّا يُوجب الأخذَ به وتقديمَه على غيره؛ لأنّ العمل بالرّاجح واجبٌ، وأمّا الانضباطُ[٣٧٩]؛ فإنّه مِن معانِي القوّة اتّفاقاً، ودأبُ الشّارع على ضبط الأمُور الخفيّة والمُنتشرة بالأسباب الظّاهرة والمنضبطة دليلٌ واضحٌ على ذلك، فإذا ورد الظّاهر مُنضبطاً كان ذلك مؤشّراً على دخُوله حيّزَ الاعتبار الشّرعيّ؛ لما في تعليق الحكم به من استقرار الوضع الكليّ للتّشريع، والبُعد عن الاضطراب وانعدام التّنسيق[٣٨٠].

376- ابن فرحون، «تبصرةُ الحكام»: (١٤٢/١)؛ وانظر: القرافِيّ، «الفرُوق»: (١١١/٤)، السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/٦٦)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٦٨)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٢٥/٨).

377- السّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/٦٦)؛ وانظر: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٣٧٠/١)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٣٩)،

378- انظر: القرافيّ، «الذّخيرة»: (٣١٣/٩).

379- ومما ينبغي التّنبّهُ له في هذا الموضع أنّ انضباط المعانِي غيرُ انضباط المحسُوسات؛ فالعلمُ الحاصلُ عن حكم العادة مرتّبٌ على قرينةٍ حاليّة، وهو لا ينضبطُ انضباطَ المحدُود؛ وذلك كالعلم بخجل الخَجِل، ووَجَل الوَجِل، وغَضب الغضبان؛ فإنّ هذه القرائن إذا وُجدت نتج عنها علومٌ بديهيّةٌ لا تقبل الانضباط المعهُود في المحسُوسات؛ انظر: الجُوينيّ، «البُرهانُ في أصُول الفقه»: (٣٧٣/١)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٩٢/١).

380- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (٨٥/٢)، والبَركتيّ، «قواعدُ الفقه»: (١٢/١).

ومن الظّواهر ذات الأسباب القويّة المنضبطة:- الظّاهرُ المستندُ إلى عادةٍ مُستقرّة ومطّردة، والظّاهرُ المستندُ إلى قرينة حاليّة ذاتِ دلالة أغلبيّة، وبعضُ الفقهاء يُنَزِّل هذا النّوع من الظّواهر منْزلة السّبب المنصُوب شرعاً؛ ويجزمُ بلزُوم تقديمه على الأصل المعارِض له في جميع الأحوال[٣٨١].

فالظّاهرُ المعتبَرُ إذاً؛ إمّا أن يُقدّم لذاته، وذلك إذا كان من حُجج الشّرع المتّبعة، وإمّا أن يُقدّم لغيره، وذلك إذا كان ظهورُه ناشئاً عن سببٍ قويٍّ مُنضبطٍ، وأمّا إذا عارض الأصلَ ظاهرٌ غيرُ هذين؛ فإنّ الأمر لا يخلو من حالين:

الحالُ الأوّلُ: أن يُقدّم الأصلُ على الظّاهر: ويُقدّم الأصلُ على وجه الجزم أو الرُّجحان على كلّ الاحتمالات المجرّدة، والظّواهر المستندة إلى أسبابٍ واهيةٍ غير مشهُودٍ لها بالاعتبار؛ وذلك لأنّ قانون الشّرع قائمٌ على إلغاء الظّنون التي لا يشهد لها الواقعُ بالثّبوت وإمكانية الوقُوع؛ حفاظاً على مصالح العباد، ورفعاً للحرج والمشقّة عن دُنيا معايشهم، وضماناً لاستقرار كليّات التّشريع وقواعده[٣٨٢]؛ قال ابن السّبكيّ: «الأصلُ لا يُدفع بمجرّد الشّك والاحتمال؛ أخذاً بالاستصحاب، وهذا معنى القاعدة المشهورة في الفقه "أنّ اليقين لا يزُول بالشّك"»[٣٨٣].

ولا يعني ذلك حصُول الاتّفاق على كلّ ما ضعُف فيه سببُ الاحتمال؛ فقد يُراعي البعضُ في وقائع بأعيانِها أموراً هيَ في مُقتضى النّظر لديهم من أسباب القوّة والتّرجيح لاعتباراتٍ اجتهاديّة؛ وإنما القصدُ هو بيانُ الضّابط العامّ لما قُدّم فيه الأصل على الظّاهر المجرّد عن المستند القويّ.

ومن أمثلة ما قُدِّم فيه الأصلُ على الظّاهر اتّفاقاً:- تقديمُ أصل براءة الذمّة على الدّعوى المجرّدة؛ فمن ادّعى على غيره ديناً ونحوَه لَم يُقبل قولُه، ولو كان أصلح النّاس وأتقاهم؛ ما لَم يُقم على دعواه بيّنةً مُعتبَرةً؛ لأنّ ذمّة الإنسان بريئةٌ؛ حتى يثبت انشغالها

381- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (١/١٨)، وميّارة، «شرحُ تحفة الحكّام»: (٢/٢٧).

382- انظر في هذا المعنى: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٨٤)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١/١٤).

383- ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٣/١٧٣).

بدليل[٣٨٤]؛ قال المنجُور: «إنما أُلغي الغالبُ الذي هو صدقُ البرّ التقيّ؛ لأنّ القلوب بيد الله يُقلّبها كيف يشاءُ؛ فليس هذا الغالبُ بمعتبر أصلاً»[٣٨٥].

ومن أمثلة ما قُدِّم فيه الأصلُ على الظّاهر على الأرجح؛ طينُ الشّوارع والمقابرُ المنبُوشة وثيابُ الصّبيان ومُدمني الخمور؛ فقد اختلف الفقهاءُ في طهارتها؛ وهي من المسائل المبنيّة على تعارُض الأصل والظّاهر؛ فإنّ الأصل فيها الطّهارة، والغالب عليها النّجاسة، ورجّح الأكثرُ فيها الطّهارةَ بناءً على الأصل[٣٨٦]؛ ومُقتضى العمل بالاحتياط في ذلك الأخذ بالظّاهر؛ ما لَم يؤُلْ إلى نوعٍ من المشقّة والحرج؛ فإن آل إلى شيءٍ من ذلك كان الأخذُ بالأصل هو الأفضلَ؛ لما عُلم على وجه اليقين أنّ الشّارع يتشوّف إلى التّسهيل، ويدعُو إلى مجانبة التّشديد ما أمكن.

الحالُ الثّاني: أن يُختلَف في المقدّم منهُما: وهذا القسمُ من أقسام تعارُض الأصُول والظّواهر هو الأكثرُ شُيوعاً واتّساعاً، ويحدثُ ذلك عندما يتعادلُ طرفا النّزاع في نظر المجتهد، ولا يظهرُ له ما يُقوّي به أحدَهما على الآخر؛ وغالباً ما يكونُ للفقهاء في ذلك أكثَرُ من قول؛ قال ابنُ تيميّة: «قد يتعارضُ الأصلُ والظّاهرُ، وفي مثل هذا كثيراً ما يجيءُ قولان في مذهب الشّافعيّ وأحمد وغيرهما»[٣٨٧].

ومن الأمثلة على ذلك: لو ادّعى المَدينُ الإعسار، وأنكر الدّائنُ؛ فقيل: يُقدّم قول المدين؛ لشهادة الأصل له؛ إذ الإنسان يُولد فقيراً لا يملك شيئاً؛ وقيل: يُقدّم قول الدّائن؛

384- انظر: القرافِيّ، «الذّخيرة»: (١/١٥٧)، والمنجورُ، «شرحُ المنهج المنتخب»: (ص/٥٨٢).

385- المنجورُ، «شرحُ المنهج المنتخب» (ص/٥٨١).

386- انظر: القرافِيّ، «الذّخيرة»: (٢/٩٨)، والنّوويّ، «المجموعُ»: (١/٢٥٨)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (١/١٦)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائرُ»: (ص/٦٥)، وابن الهمام، «فتحُ القدير»: (١/٢١١)؛ وأكثرُ مَن قال من الفُقهاء بنجاستها اعتبَرها مِن قَبيل ما يُعفى عنه؛ لمشقّة الاحتراز عنها، وعُموم البلوى بها.

387- ابن تيميّة، «مجمُوع الفتاوى»: (٢١/٣٢٦)؛ وانظر: القرافِيّ، «الفرُوق»: (٤/٧٦)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٣/١٧٣).

لشهادة الظّاهر له؛ لأنّ الغالب من حال الإنسان التكسّبُ وطلبُ المال[٣٨٨]؛ قال العلائيّ: «وطريقةُ الغزاليّ والشّيخ عزّ الدّين بن عبد السّلام: أنّه إن عُهد له مالٌ؛ فلا يُقبل قولُه إلا بالبيّنة»[٣٨٩].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً:- لو هلك شخصٌ وله ابنٌ كان معلوماً كفرُه قبل موت أبيه؛ فادّعى أنّه أسلم قبل موته، ولَم تكُن بيّنةٌ تثبتُ ذلك أو تنفيه؛ فهل يُقبل قوله تحكيماً لظاهر حاله؟ أو لا يُقبل تحكيماً للأصل؟ وهو بقاؤُه على ما كان عليه من الكفر حتى يتبيّن خلافُه.

وفي الانتصار لمذهب مَن قدّم العمل بالأصل في هذه المسألة؛ يقول السّرخسيّ: «فإن قيل: فإذا كان الابنُ مسلماً في الحال؛ ينبغي أن يجعل مُسلماً فيما مضى حتى يرث أباه المسلم؟! قلنا: هذا ظاهرٌ يعارضه ظاهرٌ آخر، وهو أنّه لما ثبت كفرُه فيما مضى؛ فالظّاهر بقاؤُه حتى يظهرَ إسلامُه، ثُمّ موافقتُه إيّاه في الدّين عند الموت شرطٌ للإرث، والشّرطُ لا يثبتُ بالظّاهر؛ إنما يثبت بالنّصّ؛ لأنّ الاستحقاق يثبت عند وجُوده، والظّاهر حجّةٌ لدفع الاستحقاق لا لإثباته»[٣٩٠].

والحاجةُ إلى المسلك الاحتياطيّ في التّعامل مع مسائل هذا القسم من التّعارض تبدُو أشدَّ من غيره؛ وذلك لانتفاء مُدرك التّرجيح الذي يمكنُ التّعويلُ عليه في مقام الامتثال في كثير من مسائله؛ ولذلك بقي النّزاعُ فيها قائماً لا يمكنُ إنكارُه؛ وواضحٌ من خلال الأمثلة الموردَة لمثل هذا النّوع من التّعارض أنّ الاختلاف في التّرجيح مرجعهُ في الأساس إلى قوّة كلٍّ من طرفي النِّزاع، وذلك أمرٌ يدعُو إلى لزوم الحِيطة والحذر في النّزوع إلى طرفٍ منها، وتقديمه على غيره.

388- انظر: ابن رُشد، «المقّدمات الممهّدات»: (٢٧/٢)، وميّارة، «شرحُ تحفة الحكّام»: (٢٣٨/٢)، والسّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (ص/٦٦).

389- العلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (٨٩/١)؛ وانظر أيضاً: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (١١٩/١).

390- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٥١/١٧).

المعنى السّادسُ: الإلهامُ الصّادقُ(٣٩١): ومن مناشئ الشكوك التي قد تعترِضُ المكلّف في مقام الامتثال، وتُلجئُه إلى لزوم منهج الحيطة والحذر:- الإلهامُ الصّادق؛ وهو ما يُلقى في النّفس من بعض المشاعر القويّة التي تدفع بالمكلّف إلى فعل شيءٍ مُعيّن أو تركه؛ دون أن يستطيع تفسيرَ ذلك الإحساس المُنبعث في رُوعه(٣٩٢).

وهذا الشّعورُ الذي يجده المكلّفُ في نفسه؛ هو الذي سمّاه الغزاليّ بالإلهام الصّادق، ووَسمه بالخاطر المحمود؛ حيثُ قال: «والخواطرُ المحرّكة للرّغبة تنقسمُ إلى ما يدعو إلى الشرّ؛ أعنِي إلى ما يضرُّ في العاقبة، وإلى ما يدعُو إلى الخير أعنِي إلى ما ينفع في الدّار الآخرة؛ فهما خاطران مختلفان؛ فافتقرا إلى اسمين مُختلفين؛ فالخاطر المحمودُ يُسمّى إلهاماً، والخاطرُ المذمومُ... يُسمّى وسواساً»(٣٩٣).

والإلهام الصّادق نوعٌ من الكرامات التي يختصّ الله بِها بعضَ عباده الصّالحين؛ وفي سياق الكلام عن الكرامات وما يُذكرُ بشأنِها، وما يُثارُ حولها من شبهات وأقاويل؛ يقول الشّاطبيّ: «إنّ هذه الحكايات عن الأولياء مُستندةٌ إلى نصّ شرعيّ، وهو طلبُ اجتناب حزَّاز القلوب الذي هو الإثْمُ، وحزّازُ القلوب يكونُ بأمور لا تنحصرُ؛ فيدخل فيها هذا النّمط»(٣٩٤).

391- الإلهام: لغةً مصدرٌ من «أَلهم»؛ يقال: ألهمه الله خيراً؛ أي لقّنه إيّاه، واستلهمه إيّاه؛ أي سأله أن يُلهمه إيّاه؛ وأصله من: لَهِم الشّيء لهماً؛ أي ابتلعه بمرّة؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٢/٥٤٧).

392- انظر: البخاريّ، «كشف الأسرار»: (٣/٢٦)، والجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٥١)، والأنصاريّ، «الحدود الأنيقة»: (ص/٦٨).

393- الغزاليّ، «الإحياء»: (٣/٢٧)؛ ولا يُطلق الإلهام عُرفاً إلا على المحمُود الذي يدعو إلى الخير، ويكفّ عن الشرّ، وفي تقرير ذلك يقول شيخُ الإسلام ابن تيميّة: «والمأمورُ به إن كان تقوى الله؛ فهو إلهام الوحي، وإن كان من الفجور؛ فهُو من وَسوسة الشّيطان»؛ انظر له في ذلك: «مجموع الفتاوى»: (١٧/٥٢٩).

394- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢/٢٧٠)؛ وسيأتِي بيان الخبَر الذي ورد فيه الأمر باجتناب حزّاز القلوب، ومعناه في بقيّة الكلام عن الإلهام؛ انظر: (ص/١٢٢).

وقد وردت جملةٌ من الأخبار الثّابتة التي تُقرّر أنّ للقلب النّقيّ الطّاهر قُدرةً على التّمييز بين البرّ والإثم، وتلمّس مآلات بعض الأفعال والتُّروك؛ ممّا يجعل التّعويل على الإلهام الصّادق في محالّ التحفّظ والاحتراز طريقاً سالكاً أمام المتورّعين(٣٩٥)؛ ومن أصرح النّصُوص الواردة بِهذا الشّأن ما يلي:-

- ما رواه الإمام أحمد والطّبرانيّ عن وابصة ﷺ قال: جئتُ إلى رسُول الله ﷺ أسأله عن البِرّ والإثم؛ فقال: «جئت تسأل عن البِرّ والإثم؟»؛ فقلت: والذي بعثك بالحقّ؛ ما جئتك أسألك عن غيره! فقال: «البِرُّ ما انشرح له صدرُك، والإثْمُ ما حاك في صدرك، وإن أفتاك عنه النّاس»(٣٩٦).

فقد دلّ هذا الخَبَرُ الذي يُعتبرُ عُمدة الباب على أهميّة الرُّجوع إلى القلوب عند الاشتباه؛ فما سكن إليه القلبُ، وانشرح إليه الصّدرُ؛ فهو البِرّ الحلالُ، وما كان على خلاف ذلك؛ فهو الإثْمُ الحرام(٣٩٧)؛ وفي ذلك السّياق يقول الطيبيّ: «إذا وجدت نفسك ترتابُ في الشّيء فاتركه؛ فإنّ نفس المؤمن تطمئنّ إلى الصّدق، وترتاب من الكذب؛ فارتيابك في الشّيء مبنيٌّ على كونه باطلا أو مظنّةً للباطل فاحذره، واطمئنانك إلى الشّيء مُشعرٌ بكونه حقّاً فاستمسك به»(٣٩٨).

395- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢/٢٧٠).

396- أحمد، «المسند»، رقم: ١٨٠٢٨، (٤/٢٢٧)، والطّبرانيّ، «المعجم الكبير»، رقم: ٤٠٨، (٢٢/٤٧)؛ وهو حديثٌ حسنٌ؛ قال عنه الهيثميّ: «ورجالُ أحد إسنادي الطّبرانيّ ثقاتٌ»؛ انظر: «مجمع الزّوائد»: (١٠/٥٢٧)، وقال عنه الألبانيّ: «رواه أحمدُ بإسناد حسنٌ»؛ انظر: «صحيح التّرغيب والتّرهيب»: (٢/١٥١).

397- انظر: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٢٥٤)؛ وانظر أيضاً: السّمعانيّ، «قواطع الأدلّة»: (٢/٣٤٩)، وابن النجّار، «شرحُ الكوكب المنير»: (ص/١٠٤).

398- الطّيبيّ، «الكاشف عن حقائق السّنن»: (٦/٢٠)؛ وانظر في معناه: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٤/١٩٧).

- ما رواه مسلمٌ عن النوّاس بن سمعان ﷺ قال: سألتُ رسُول الله ﷺ عن البِرّ والإثْم؛ فقال: «البِرُّ حسنُ الخلق، والإثْمُ ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطّلع عليه النّاس»[٣٩٩].

وفي بيان وجه الاستدلال بِهذا الخبَر على كون الإلهام الصّادق من أسباب الاحتياط المعتبَرة؛ يقول الطّحاويّ: «إنّ النّفس إذا اطمأنّت كان منها حسنُ الخلق، وكان الإثْمُ معه ضدَّ ذلك؛ من انتفاء الطّمأنينة عن النّفس، وكان مع ذلك سوءُ الخلق، وما يتردّد في الصّدُور عند مثله، ولا يُخرجه فُتيا النّاسِ صاحبَه»[٤٠٠].

- ما رواه البيهقيّ عن ابن مسعُود ﷺ أنّ النبيّ ﷺ قال: «الإثْمُ حَزَّازُ القلوب[٤٠١]، وما مِن نظرة إلا وللشّيطان فيها مطمعٌ»[٤٠٢].

والحديثُ ظاهرٌ في الدّلالة على أنّ هناك شعوراً خاصّاً يحزّ في قلب المكلّف تُجاه ما قد يُشكل عليه من الأمور التي خَفِيت عليه أحكامُها لغياب ما يَبين عنها من سائر الأدلّة المُعتبَرة في بعض الظّروف والأحوال؛ وفي تقرير ذلك يقول الغزاليّ: «إنّ المفتي هو القلبُ في مثل هذا الموضع، وللقلب التفاتاتٌ إلى قرائن خفيّة يضيقُ عنها نطاقُ النّطق؛ فليُتأمّل فيه»[٤٠٣].

399- مسلمٌ، كتاب: البِرّ والصّلة والآداب، باب: تفسير البِرّ والإثم، رقم: ٢٥٥٣، (١٩٨٠/٤).

400- الطّحاويّ، «شرحُ مشكل الآثار»: (٣٨٧/٣).

401- الحَزّاز: لغةً من الحزّ، وهو القطع؛ والمرادُ به هنا:- وجعٌ يحصلُ في القلب من خوف ونحوه؛ وكلّ شيء حَكّ في الصّدر؛ فقد حَزّ؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٣٣٤/٥)؛ وابن الأثير، «النّهاية»: (٩٤٧/١)، ولا يُفرّق الكثيرون بين الإلهام وحُزّازة القلب، ويُعاورُون بينهما في الإطلاق؛ وفرّق بينهما البعضُ: بكون الإلهام يُطلق عادة على دواعي الإقدام، بينما تُطلق الحَزَازةُ على دواعي الإحجام؛ انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/١٥١)؛ وهو تفريقٌ وجيهٌ جدّاً.

402- البيهقيّ، «شُعب الإيمان»، رقم: ٥٤٣٤، (٤٣٦٧)؛ وإسناده لا بأس به؛ وقال الهيثميّ: «رواه الطّبرانيّ.. بأسانيد رجالها ثقاتٌ»؛ انظر: «مجمع الزّوائد»: (٤٢٤/١).

403- الغزاليّ، «الإحياء»: (١٣٨/٢).

وقال النّسفيّ: «يجبُ تركُ ما يريبه إلى ما لا يريبه؛ احتياطاً لدينه على ما شهد له قلبُه»[٤٠٤].

وقد ذهب العلماءُ في صحّة الاستناد إلى الإلهام والاحتجاج به، مذاهب شتّى؛ فبالغ قومٌ في الاعتداد به إلَى أن جعلوه أصلا من أصُول الدّين المقطوع بها، وبالغ آخرُون في نبذه، ومُناوأة أهله، وعدِّه من صنُوف الوساوس والأوهام، واعتدل الجمهورُ؛ فجوّزوا العمل بالمُنضبط منه بمعانِي الاعتبار دون غيره، وذلك هو القول الذي ينبغي التّعويلُ عليه في هذا المقام، لشهادة معانِي التّرجيح له بالتّأييد؛ وفي ذلك السّياق يقول ابنُ تيميّة: «والذين أنكرُوا كونَ الإلهام طريقاً على الإطلاق أخطأوا؛ كما أخطأ الذين جعلوه طريقاً شرعيّاً على الإطلاق»[٤٠٥].

فالعملُ بالإلهام في مسائل الاحتياط لأمور الدّين ليس على إطلاقه، وإنما هو مُقيّدٌ بجملة من المعانِي والشّروط التي بِها يمتازُ الصّادقُ منه عن غيره؛ وأهمّ هذه الشّروط وأبرزُها ما يأتي ذكرُه:-

الشّرط الأوّل:- أن لا يُتّخذ منه حكمٌ عامٌّ؛ وذلك بأن يكون العملُ به في حقّ المُلهَم دون مَن سواه؛ وأمّا تعميمُ العمل به؛ فإنّ فيه مُضاهاةً للشّارع وافتياتاً عليه، والوفاقُ قائمٌ على المنع من ذلك إلا بإذن شرعيٍّ خاصّ؛ والأصلُ أنّ النّظر في دليل الحكم «لا يمكنُ أن يكون إلا من الكتاب والسنّة، أو ما يرجعُ إليهما.. ولا يُعتبَرُ فيه طمأنينةُ النّفس، ولا نفيُ ريب القلب؛ إلا من جهة اعتقاد كون الدّليل دليلاً أو غيرَ دليل»[٤٠٦]؛ وفي التّأكيد على ذلك المعنى يقولُ الأبياريّ: «وأمّا الإنسانُ بينه وبين الله؛ فيصحّ إذا وجد حَزازةً في

404- النّسفيّ، «كشفُ الأسرار»: (٥٨٩/٢).

405- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٤٧٣/١٠)؛ وانظر مذاهب العلماء في حُجيّة الإلهام عند: الزّركشيّ، «البحر المحيط»: (١١٤/٨)، والسّمعانيّ، «قواطع الأدلّة»: (٣٤٨/٢)، وابن بدران، «المدخل»: (٢٩٧/١).

406- انظر: الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٤٠٩/١).

النّفس أن يتوقّف؛ فقد قال ﷺ: الإثْمُ حَزَّازُ القلوب[٤٠٧]؛ ويتفاوتُ ذلك بتفاوت الأسباب العارضة وقُوّتِها وضعفها»[٤٠٨].

وواضحٌ من ذلك أنّ تجويز الاعتماد على الإلهام الصّادق في الإقدام على بعض الأفعال أو تركها عند غياب سائر الأدلّة؛ إنما مجاله ما كان من قَبيل تحقيق المناط عند قصد الامتثال؛ من حيثُ إنّ النّظر في «المناط لا يلزمُ منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعيّ؛ بل يثبت بدليل غير شرعيّ أو بغير دليل؛ فلا يُشترط فيه بلوغُ درجة الاجتهاد؛ بل لا يُشترط فيه العلمُ؛ فضلا عن درجة الاجتهاد»[٤٠٩].

وفي مقام التّمثيل لذلك يقول الشّاطبيّ: «إذا قلنا بوجُوب الفور في الطّهارة، وفرّقنا بين اليسير والكثير في التّفريق الحاصل أثناء الطّهارة؛ فقد يكتفي العاميّ بذلك؛ حسبما يشهدُ قلبُه في اليسير أو الكثير؛ فتبطل طهارتُه أو تصحّ؛ بناءً على ذلك الواقع في القلب؛ لأنّه نظرٌ في مناط الحكم»[٤١٠].

الشّرطُ الثّاني: أن لا يُخالِف المقرّرَ من قواعد الشّريعة؛ وأمّا المخالفُ منه لقواعدها؛ فلا يحلّ الالتفاتُ إليه في شيءٍ من العمل؛ والسّببُ في ذلك أنّ الإلهام «لا يصحّ أن يُراعى ويُعتبَر؛ إلا بشرط أن لا يخرم حكماً شرعيّاً، ولا قاعدةً دينيّةً؛ فإنّ ما يخرم قاعدةً شرعيّة، أو حُكماً شرعيّاً؛ ليسَ بحقّ في نفسه؛ بل هو إمّا خيالٌ أو وهمٌ، وإمّا من إلقاء الشّيطان»[٤١١].

407- تقدّم تخريجه، وبيانُ غريبه؛ راجع: (ص/١٢٢).

408- الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٨).

409- انظر: الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٤٠٩/١).

410- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٤٠٩/١)؛ وبيانُ ما مثّل به أنّ المتوضّئ إذا شكّ في حصُول الفور المطلوب في الطّهارة؛ فإنّنا نُحيله على إدراكه الذّاتيّ؛ فإذا اطمأنّ قلبُه أنّه أتى به؛ حكمنا بصحّة طهارته؛ وإلا؛ فلا؛ ما لَم يكن مُوسوساً.

411- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٦٦/٢)؛ والبنّانيّ، «حاشية البنّانيّ على جمع الجوامع»: (٣٥٦/٢). وانظر أيضاً: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٣٧٧/٢٤)؛ فله في هذا الموضُوع كلامٌ نفيسٌ حَريٌّ بأن يُتأمّل فيه.

وفي التّأكيد على ذلك المعنى والتّنويه بشأنه؛ يقول ابنُ السّمعانِيّ: «كلّ مَا استقام على شرع النّبيّ ﷺ، ولَم يكن في الكتاب والسنّة ما يردّه؛ فهو مقبولٌ، وكلّ ما لا يستقيمُ على شرع النّبيّ ﷺ؛ فهو مردودٌ، ويكون ذلك من تسويلات النّفس ووساوس الشّيطان، ويجب ردُّه»(٤١٢).

ولا فرق في ذلك بين قواعد الشّريعة الكليّة والجزئيّة؛ فكلّها قوانينُ ثابتةٌ لا يجوزُ التقّدمُ عليها، ولا العملُ بما يُخالفها، والواجبُ على كلّ مُلهَمٍ من هذه الأمّة أن يزِن ما يعرِضُ له بحدودها ورسُومها؛ فما تساوَق معها كان له أن يأخذ به، وما عانَدها ردّه غير آسف عليه ولا حَزنان.

الشّرط الثالثُ: أن يرتسم في نفس المُلهم صدقُ ما أُلهم به، وأمارةُ ذلك كما أشار إليه ابنُ الصّلاح: «أن ينشرح له الصّدرُ، ولا يُعارضه مُعارضٌ آخرُ»(٤١٣)؛ وقال القُرطبيّ في سياق كلامه عن فتوى القلوب: «يعني المُنشرحةَ للإسلام المستضيئةَ بنُور العلم؛ الذي قال فيه الإمامُ مالكٌ: العلم نورٌ يضعُه الله حيثُ يشاء»(٤١٤).

واستدلّ البعضُ على لزوم توافر هذا المعنى في التّمييز بين الإلهام الصّادق من كاذبه؛ بالقياس على الوحي الظّاهر؛ فكما أنّ الوحي الظّاهر يرتسمُ به علمٌ بدَهيٌّ في نفس النبيّ بأنّ الذي جاءه وحيٌ من الله؛ فكذلك لا بدّ أن يرتسم في نفس المُلهَم أنّ الذي وجَده في النّفس شيءٌ من الله(٤١٥).

هذا؛ وانكشاف الأمور للمُكلّف تَابعٌ لعلمه وقوّة إيمانه وصلاحه؛ فعلى قَدْرِ ذلك يستطيعُ التّفريق بين الإلهام الصّادق والوساوس والأوهام؛ قال ابنُ تيميّة: «وكلّما قوي الإيمانُ في القلب قوي انكشافُ الأمُور له، وعرَف حقائقها من بواطلها، وكلّما ضعُف

412- ابن السّمعاني، «قواطعُ الأدلّة»: (٣٥٢/٢).

413- ابن الصّلاح، «فتاوى ابن الصّلاح»: (١٩٦/١).

414- الأُبّي، «إكمالُ إكمال المعلم»: (١٠/٧).

415- انظر: بادشاه، «تيسيرُ التّحرير»: (١٨٤/٤).

الإيمان؛ ضعُف الكشفُ، وذلك مثلُ السّراج القويّ والسّراج الضّعيف في البيت المُظلم»(٤١٦).

الشّرطُ الرّابع: أن يكون المُلهم فقيهاً؛ وهذا المعنى مُستفادٌ من خبَر وابصة ﷺ؛ فإنّ النبيّ ﷺ إنما ردّه إلى فتوى قلبه لِما كان يعرفُ من حاله وجَودة فقهه، وحرصه على حُسن الامتثال، ومثلُ ذلك الجواب لا يصلح لمن كان غليظ الطّبع، قليلَ الفهم؛ وإنما يصلحُ لمن كان كذلك أن يُبيَّن له الحكمُ فيما أشكل عليه، ولا ينبغي بحالٍ أن يُقال له: عوِّلْ على ما تجدُه في نفسك، واستفت قلبك؛ قال السُّهروَرديّ: «إنّ من الإلهام عُلوماً تحدث في النّفوس الزّكيّة المُطمئنّة.. فالنّفسُ الملهمةُ علوماً لدُنيّةً هي التي تبدّلت صفتُها، واطمأنّت بعد أن كانت أمّارةً»(٤١٧).

وفي التّنويه بمضمُون هذا المعنى يقول الغزاليّ: «ثُمّ لا يُعوّلُ على كلّ قلب؛ فرُبّ مُوسوسٍ يَنفي كلّ شيءٍ، ورُبّ شَرِه مُتساهلٍ يطمئنّ إلى كلّ شيءٍ؛ فلا اعتبار بِهذين القلبين، وإنما الاعتبارُ بقلب العالِم الموفّق المراقب لدقائق الأحوال؛ وهو المحكّ الذي يمتحن به خفايا الأمور، وما أعزّ هذا القلبَ في القلوب؛ فمن لَم يثق بقلب نفسِه؛ فليلتمس النّورَ من قلبٍ فيه هذه الصّفةُ، وليَعرِض عليه واقعتَه»(٤١٨).

وبذلك يكون واضحاً أنّ الإلهام إذا كان مُستنداً إلى ما يقوم به من معانِي الاعتبار؛ فإنّ العملَ به في حقّ المُلهَم جائزٌ على وجه النّدب والاستحباب؛ وأمّا إذا لَم يقم به ما يدلّ على أنّه من ذلك القَبِيل؛ فلا يعدو أن يكون خطرةً من خطرات النّفس، أو دسيسةً من دسائس الشّيطان التي يحرصُ بِها على إضلال بني الإنسان، إنفاذاً لما كان قد قطعه على نفسه من عهد وميثاق؛ كما قال -فيما حكاه عنه الربُّ عزّ وجلّ-: ﴿قال فبعزّتك لأُغوينّهم أجمعين إلا عبادَك منهمُ المُخلَصين﴾(٤١٩).

416- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٤٥/٢٠).

417- نقله عنه الزّركشيّ في: «البحرُ المحيط»: (١١٥/٨).

418- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٨/٢)؛ وانظر في ذات المعنى: النّسفيّ، «كشفُ الأسرار»: (٥٨٩/٢)، وابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٩٧/٤).

419- سُورة ص، الآية: (٨٢- ٨٣).

ويمكنُنا من خلال ما فرَط ذكرُه من المعانِي الخلوصُ إلى أنّ الإلهام لا يصلحُ أن يكون مسلكاً سالكاً للعمل بالاحتياط إلا على وجه التّأكيد والتّقوية لما ثبتت مشروعيّتُه أصالةً من الأحكام، وأمّا التّعويلُ عليه في تقرير أحكام لَم يدلّ على ثبوتِها دليلٌ معتبَرٌ؛ فإنّ الأدلّة الكليّة والجُزئيّة ناطقةٌ بالمنع الجازم من ذلك على وجه العمُوم والإطلاق؛ ولعلّ ذلك ما عناه الطّبريّ بقوله: «وأمّا العمل بحديث النّفس والعارض في القلب فلا؛ فإنّ الله حظر ذلك على نبيّه ﷺ؛ فقال: ﴿إنّا أنزلنا إليك الكتابَ بالحقّ لتحكم بين النّاس بِما أراك الله﴾[٤٢٠]؛ فأمرَه بالحكم بما أراه، لا بما رآه، وحدّثته به نفسُه؛ فغيره من البشر أولى أن يكون ذلك محظوراً عليه، وإن كان جاهلاً؛ فعليه مسألة العلماء دون ما حدّثته نفسه»[٤٢١]؛ وأكّده الغزاليّ بقوله: «وحيثُ قضينا باستفتاء القلب؛ أردنا به حيثُ أباح المفتي؛ أمّا حيثُ حرّمه؛ فيجبُ الامتناعُ»[٤٢٢].

وقصرَ بعضُ العلماء العملَ بالإلهام على مواطن الخلاف وخصّه بِها؛ قال الزّركشيّ: «وأمّا قوله: استفت قلبك؛ فذلك في الواقعة التي تتعارضُ فيها الشُّبه والرِّيب»[٤٢٣]؛ فحيثُ تعدّدت الآراء، ولَم يستطع المكلّف معرفة ما كان أقرب إلى الحقّ منها؛ فعند ذلك يصحّ له التّعويلُ على ما يجده في قلبه؛ فما اطمئنّ إليه منها أخذ به، وما نفر منه تركه، وأعرض عنه، وكان ذلك غايةَ المشرُوع في حقّه؛ وقصره آخرُون على المُستفتي إذا لَم يطمئنّ إلى فتوى العالِم الذي يُقلّده؛ ووجد في قلبه منها بعض الحرج؛ وذلك لأنّ «المفتي يُفتي بالظنّ، وعلى المُستفتي أن يستفتي قلبَه؛ فإن حاك في صدره شيءٌ؛ فهو الإثْمُ بينَه وبين الله؛ فلا يُنجيه في الآخرة فتوى المفتي؛ فهو يُفتي بالظّاهر، والله يتولى السّرائر»[٤٢٤].

ولنفُور المُستفتي من الفتوى أسبابٌ كثيرةٌ، منها ما أشار إليه ابنُ القيّم: «ولا يظنّ المستفتي أنّ مجرّد فتوى الفقيه تبيحُ له ما سأل عنه؛ إذا كان يعلم أنّ الأمر بخلافه في الباطن،

420- سُورة النّساء، الآية: (١٠٥).

421- نقله عنه بالمعنى: الشّاطبيّ في: «الاعتصام»: (٤٠٣/١).

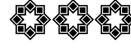
422- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٨/٢)؛ وانظر: النّسفيّ، «كشفُ الأسرار»: (٥٨٩/٢)، والشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٥٧٦).

423- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١١٧/٨)؛ وانظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٩٧/٤).

424- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (١٠٣/٢).

سواءً تردّد أو حاك في صدره، لعلمه بالحال في الباطن، أو لشكّه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهلَ المفتي، أو محاباته في فتواه، أو عدم تقيّده بالكتاب والسنّة، أو لأنّه معروفٌ بالفتوى بالحيل والرّخص المخالفة للسنّة، وغير ذلك من الأسباب المانعة من الثّقة بفتواه، وسكون النّفس إليها»[٤٢٥].

والأدلّة الواردةُ بِهذا الشّأن تشملُ كلّ ما ذكروه بلا شكّ، ومعناها ظاهرٌ في الرّجوع إلى ما يقع بالقلب، ويعرِض بالخاطر في مقام امتثال الأحكام الشّرعيّة، وهي عامّةٌ في سائر المُكلّفين؛ فلا معنَى لقصر العمل بِها على طائفة دون أخرى؛ دون دليل نقليّ سليم، أو نظر عقليّ قويم؛ ما دام الوصفُ الذي اعتبَره الشّارعُ من أجل التّعويل على فتوى القلوب ثابتاً دون نكير.



425- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٩٥/٤)؛ وانظر أيضاً: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٢٣٠).

السّببُ الثّالث:

الشّكّ في مآل الحكم

مآلُ الحكم هو ما ينتهي إليه العملُ به من صلاح أو فساد[٤٢٦]؛ والشكّ فيه يكون بالشكّ في مُتعلَّقه؛ وذلك من حيثُ احتمالُ إفضائه إلى ما هو من قبيل الممنوع، وهذه المسألة مردّها إلى قاعدة **"الذّرائع"**؛ وهي إحدى أعظم قواعد التّشريع الدالّة على سلامة العمل بالاحتياط، ومنعِ ما ثبت حلُّه بالأصل في بعض الأحوال؛ منعاً للتوسّل به إلى الممنُوع؛ لأنّ الوسائل تتكيّف بأحكام مقاصدها نفياً وثبوتاً، وتدورُ معها حيثُ دارت؛ خصُوصاً إذا انقدح في النّفس بالظنّ المعتبر قصدُ المكلّف إلى مُعاندة الشّارع بما لا يُرى في الظّاهر أنّه مخالفٌ لمراده.

والشكّ في مآلات الأحكام يُعتبَر من أبرز المجالات التي تظهرُ فيها الحاجةُ إلى العمل بالاحتياط والحزم، والأصل في ذلك أنّ النبيّ ﷺ أعلمنا أنّ الوقوع في الشّبهات فيه مفسدةٌ، وهي الوقوع في الحرام؛ إمّا حالاً بأن يكون الفعلُ المشتبه فيه محرّماً، وإمّا مآلاً عن طريق التّدريج والتّساهل، وذلك أمرٌ مذمومٌ شرعاً، وهذا الأصلُ عائدٌ -كما يقول الشّاطبيّ-: «إلى طلب ترك ما ثبت طلبُ فعله لعارض يعرِضُ، وهو أصلٌ مُتّفقٌ عليه في الجملة؛ وإن اختلف العلماءُ في تفاصيله؛ فليس الخلافُ في بعض الفرُوع ممّا يُبطلُ دعوى الإجماع في الجملة»[٤٢٧].

والشكّ الذي يعرضُ لمآلات الأحكام له على وجه العمُوم ثلاثةُ أحوال لا يخرُج عنها غالباً:-

الحالةُ الأولى:- وهي التي يكون فيها الشكُّ مجرّد احتمال غير مُستند إلى ما يُقوِّي جانبَه من الأسباب المُعتبَرة؛ فلا يصحّ التّعويلُ عليه في شيء من الأحكام، ولا الالتفاتُ إليه في شيءٍ من التصرّفات؛ لأنّه وهمٌ، والوهمُ في حكم المعدوم؛ ومن قواعد التّشريع المقرّرة أنّ

426- انظر: السّنوسيّ، «اعتبار المآلات»: (ص/١٩).

427- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢١٩/٣)؛ وانظر في ذلك أيضاً: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٧٢).

العارضَ المتوهّم لا يُعارِض الواقع البتّة[٤٢٨]؛ والأصل العامّ في مثل هذه الأحوال هو اعتبار الظّاهر والبناءُ على وَفقه ما أمكن، ولا مجال للأخذ بالاحتياط في ذلك؛ لأنّ منع ما يؤدّي إلى الحرام نادراً مُراعاةً لاحتمال وقوع الممنُوع:- يؤولُ إلى تقليل مصالِح العباد أو إفنائها، ويعودُ عليهم بالضّيق، ويُوقعهم في مسالك الحرج؛ وقد تقرّر على وجه الجزم أنّ المصالِح لا تتجرّد عن المفاسد بحال[٤٢٩].

وفي تقرير ذلك المعنى يقول القرافيّ: «تُقدّم المصلحةُ الغالبةُ على المفسدة النّادرة؛ لأنّه دأبُ صاحب الشّرع»[٤٣٠]، وفي نفس السّياق يقول الشّاطبيّ: «ما يكونُ أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ فهو على أصله من الإذن؛ لأنّ المصلحة إذا كانت غالبةً؛ فلا اعتبار بالنّدُور في انخرامها؛ إذ لا تُوجد في العادة مصلحةٌ عَرِيّةٌ عن المفسدة جملةً؛ إلا أنّ الشّارع إنما اعتبَر في مجاري الشّرع غلبةَ المصلحة، ولَم يعتبِر نُدورَ المفسدة؛ إجراءً للشّرعيّات مجرَى العاديات في الوجُود»[٤٣١].

الحالةُ الثانية:- وهي التي يكون فيها الشكّ غالباً؛ وذلك بأن يكون احتمال إفضاء العمل المشروع في الظّاهر إلى المفسدة قويّاً جدّاً بحيث يكاد يبلغ درجة القطع واليقين؛ وواقعُ التّشريع العمليّ شاهدٌ على أنّ هذا النّوع من الشّكوك ملحقٌ باليقين، وأنّ العمل به والتّعويل على شأنه هو المطلوب، «والخلافُ وإن حصل في جُزئيّاتٍ منه إلا أنّه متّفقٌ عليه في الجملة، ويتّجه الخلاف إلى ما كان الظنّ فيه على وَجه الكثرة لا الغلبة؛ كما تدلّ عليه المسائل المتنازعُ حولها»[٤٣٢].

فالحكم في مثل هذه المواطن تجاذبه كونُ هذه الوسائل مشروعةً أصالةً، مع كونها تُفضي في الغالب إلى المحظُور[٤٣٣]؛ ووجهُ القول بالاحتياط فيها:- هو أنّ ما كان مُوقعاً في

428- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٨٤)، والإدريسيّ، «القواعد الفقهيّة»: (ص/٣٩٣).

429- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١/١٠٠).

430- القرافِيّ، «الفروق»: (٤/٩٨).

431- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢/٢٧٢)؛ وانظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٣/١٧٣).

432- انظر: السّنوسيّ، «اعتبارُ المآلات»: (ص/٢٥٤).

433- انظر: الرّيسونيّ، «نظريّة التّقريب»: (ص/٤٢١).

المحرّم غالباً؛ فإنّه يُعدّ بلا شكّ من قبيل الشّبهات القويّة المُوجبة للحِياطة والاحتراز؛ وذلك لمعنيين:-

الأوّل: أنّ المطّرد من قانُون التّشريع أنّه إذا اجتمع أمران؛ أحدُهما كثيرٌ غالبٌ، والآخر قليلٌ نادرٌ؛ فإنّ الحكم يتبعُ الغالب، ولا يُلتفت معه إلى النّادر؛ يقول ابنُ عبد السّلام: «ما يغلب ترتّب مُسبَّبه عليه، وقد ينفك عنه نادراً؛ فهذا لا يجوزُ الإقدام عليه؛ لأنّ الشّرع أقام الظنّ مقام العلم في أكبَر الأحوال»(٤٣٤).

والثّاني: أنّ ترك المباح فيما يكثُر أداؤه إلى المفسدة أحوط؛ والاحتياط لدرء المفاسد معهودٌ من تصرّفات الشّارع(٤٣٥)؛ ومن المعاني المؤكّدة لذلك والمقرّرة له ما أشار إليه الشّاطبيّ بقوله: «لما ثبت أنّ الأحكام شُرِعت لمصالِح العباد كانت الأعمالُ معتَبَرةً بذلك؛ لأنّه مقصودُ الشّارع فيها.. فإذا كان الأمرُ في ظاهره وباطنه على أصل المشرُوعيّة فلا إشكال، وإن كان الظّاهرُ موافقاً، والمصلحةُ مخالفةً؛ فالفعلُ غيرُ مشروع؛ لأنّ الأعمال الشّرعيّة ليست مقصودةً لأنفسها، وإنما قُصد بها أمورٌ أُخرُ هي معانيها، وهى المصالِح التي شُرعت لأجلها، فالذي عَمِل مِن ذلك على غير هذا الوَضع؛ فليس على وَضع المشرُوعات»(٤٣٦).

الحالةُ الثّالثةُ:- وهي التي يكونُ الشكّ فيها الطّرفَ الرّاجح من الاحتمالين؛ غير أنّه لَم يبلغ من القوةّ ما يمكنُ معه الجزمُ بأنّه من قَبيل ما يلتفتُ إليه الشّارعُ، ويبني الأحكام على وَفقه؛ وهذا الموضعُ موضعُ اجتهاد ونظر، ومدارُ القول بوجُوب العمل بالاحتياط فيه من عدمِه تابعٌ لنسبة الاحتمال فيه(٤٣٧).

ولا شكّ في أنّ الأخذ بالاحتياط في مثل هذه المواضع هو أسلم المسالك وأقومُها؛ والقول به أرجحُ؛ لقوّة مُدركه، وقُربه الشّديد من رُوح التّشريع ومقاصده؛ وذلك لما تقرّر

434- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١/٩٠) وما بعدها.

435- انظر: البُرهانيّ، «سدّ الذّرائع»: (ص/٢١٢)، والسّنوسيّ، «اعتبارُ المآلات»: (ص/٢٥٤).

436- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٣٨٥).

437- انظر: الرّيسونيّ، «نظريّة التّقريب»: (ص/٤٤١)؛ وراجع: ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (١/١٢٠)، والزرّكشيّ، «البحرُ المحيط»: (٨/٩٣).

من أنّ «الشّريعةُ مبنيّةٌ على الاحتياط والأخذ بالأحزم، والتحرّز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة»[٤٣٨].

والأخذ بالاحتياط عندما يكونُ احتمالُ إفضاء الوسيلة إلى الممنوُع راجحاً؛ يتأكّد أمرُه كلما عظُم خطرُ المفسدة المُتوقّعة، ويخفّ كلّما خفّ، ولمعرفة ذلك على وجه العموم مقياسان؛ أشار إليهما ابنُ عاشور بقوله: «إنّ في احتياج الأمّة إلى تلك الذّريعة بقطع النّظر عن مآلها، وفي إمكان حصُول مآلها بوسيلة أخرى وعدم إمكانه؛ أثراً قويّاً في سدّ بعض الذّرائع، وعدم سدّها»[٤٣٩].

ومن الأمثلة التي يمكنُنا أن نُوضّح بِها أثر تفاوت الاحتمال في منع الوسائل المفضية إلى الحرام:- بيعُ العنب لمن عُرِف بشرب الخمر؛ فإنّ القصد إلى المخالفة في مثل هذه المعاملة مُنتف ظاهراً؛ مع احتماله على وجه مرجُوح[٤٤٠]؛ بخلاف ما لو كان مُشتري العنب معروفاً بصناعة الخمر؛ فإنّ احتمال القصد إلى المخالفة يُصبح أقوى من سابقه؛ لقيام ما يعضدُه من ظاهر الحال؛ فإذا انضاف إلى ذلك كونُ الكميّة المشتراة كبيرةً بحيث يبعدُ استعمالها عادةً في غير صناعة الخمُور؛ فإنّ احتمال المخالفة يُصبح ظاهرَ الغلبة، وتُصبح المعاملةُ في حكم الممنُوع جزماً.

وأمّا بيع العنب لمن لَم يُعرف بذلك أصلا، أو كان حالُه مجهولا للبائع؛ فجائزٌ اتّفاقاً، وإن كان احتمالُ استعماله في المحرّم وارداً[٤٤١]؛ لكنّه لما كان مجرّداً عمّا يُسانده من المعضّدات في الخارج؛ لَم يكن له اعتبارٌ، ولَم يصحّ التّعويلُ عليه في العمل بالاحتياط؛ بل الالتفاتُ إليه ليس إلا تكلّفا مذموماً؛ وفي ذلك يقول ابنُ تيميّة: «وأمّا المسلم المستورُ؛ فلا شُبهة في مُعاملته أصلاً، و مَن ترك معاملته ورعاً؛ كان قد ابتدع في الدّين بدعةً ما أنزل الله بِها من سُلطان»[٤٤٢].

438- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٦٤/٢)؛ وانظر: البُرهانيّ، «سدّ الذّرائع»: (ص/٢١٢).

439- ابن عاشور، «مقاصد الشّريعة»: (ص/٣٦٧)؛ وانظر: الرّيسونيّ، «نظريّة التّقريب والتّغليب»: (ص/٤٢٧).

440- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (١٢٦/٢)، والأبياريّ، «الورع»: (ص/٥٠)؛ وما بعدها.

441- انظر: الشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٥٧٦).

442- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٣٢٤/٢٩).

ومن شأن ذلك التّقرير أن يكون قد كشف عن العلاقة بين العمل بالاحتياط والشكّ في مآل الحكم؛ غير أنّ ظهُورها يكون أوضحَ في المحالّ التي لا يُقطع فيها بأنّ الوسيلة تُوصل إلى الحرام؛ ولكنّها لما اختلطت بما يُوصل إليه؛ كان الاحتياط في سدّ بابِها والمنع منها؛ إلحاقاً للصّورة النّادرة التي لَم يُقطع بأنها تُوصل إلى الحرام بالصّورة الغالبة الموصلة إليه قطعاً؛ فيكون الأصل على المشروعيّة؛ والمآل على غير ذلك؛ وفي سياق تعداد أنواع الذّرائع يقول ابنُ السّبكيّ: «ما يُقطع بأنّها لا تُوصل؛ ولكن اختلطت بما يُوصل؛ فكان منَ الاحتياط سدُّ الباب، وإلحاقُ الصّورة النّادرة التي قُطع بأنّها لا تُوصل إلى الحرام بالغالب منها المُوصل إليه»[٤٤٣].

وممّا يشهد لكون الشّكوك العارضة لمآلات الأحكام من أسباب الاحتياط المعتبَر؛ ما كان عليه جِلّةٌ من الصّحابة ﷺ؛ فقد ثبت عن بعضهم تركُ أعمال ثابتةِ المشروعيّة؛ لَمّا رأوا مآلاتِها قد صارت إلى غير ما قصد الشّارعُ من تقريرها؛ قال الشّاطبيّ: «إنّ الصّحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدّين لما فهموا هذا الأصل من الشّريعة، وكانوا أئمّة يُقتدى بهم؛ فتركوا أشياء وأظهروا ذلك؛ ليُبيِّنوا أنّ تركها غيرُ قادح، وإن كانت مطلوبةً؛ فمن ذلك: تركُ عثمان ﷺ القصرَ في السّفر في خلافته، وقال: إني إمامُ النّاس؛ فينظرُ إلَيّ الأعرابُ وأهلُ البادية أُصلّي ركعتين؛ فيقولون: هكذا فُرضت[٤٤٤]؛ وأكثرُ المسلمين على أنّ القصر مطلوبٌ؛ وقالُ حُذيفة بنُ أسيد: شهدتُ أبا بكر وعمرَ، وكانا لا يُضحّيان؛ مخافةَ أن يرى النّاس أنّها واجبة[٤٤٥]»[٤٤٦].

443- الزرّكشيّ، «البحرُ المحيط»: (٩٣/٨)؛ وانظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٩٨/٤).

444- الأثر بِهذا اللّفظ لَم أجده، وأخرج عبد الرزّاق في «المصنّف» نحواً منه؛ انظر: «المصنّف»، كتاب: الصّلاة، باب: الصّلاة في السّفر، رقم: ٤٢٧٧، (٥١٨/٢)، وأخرج البيهقيّ أيضاً عن عثمان ابن عفّان ﷺ أنّه أتَمّ الصّلاة بمنى، ثُمّ خطب النّاس؛ فقال: «يا أيّها النّاس؛ إنّ القصر سُنّة رسُول الله ﷺ، وسُنّة صاحبيه؛ ولكنّه حدث طغامٌ من النّاس؛ فخفت أن يستنّوا»؛ انظر: البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، رقم: ٥٢٢٣، (١٤٤/٣).

445- أخرجه عبد الرزّاق في «المصنّف»، ح:٨١٣٩، (٣٨١/٤)، والبيهقيّ في «السّنن الكبرى»: (٢٦٥/٩)، وقال الهيثميّ عن إسناده: «رجاله رجالُ الصّحيح»؛ انظر: الهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٢١/٤).

446- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٢٤/٣)؛ وانظر له في المعنى عينِه: «الاعتصام»: (٣٦٤/١).

هذا؛ ولَمّا كان الشّروعُ في الممنُوع عن طريق المشرُوع ممّا قد يشتبه أمرُه؛ كان من الضّروريّ التأكيدُ على أنّ التّعامل مع الوسائل التي قد تُفضي إلى المحرّم يحتاجُ إلى حسّ مُرهَف، ونظرٍ بعيد في عواقب الأمور؛ مع إدراك واعٍ، وفهمٍ عميق للضّوابط التي وضعها المشّرع في ذلك.

وممّا يندرجُ تحت الشكّ في مآل الحكم: الإفراطُ في استعمال المباح المحض، والإكثار من الترفّه به من غير حاجة؛ من حيثُ كونُ ذلك مُوقعاً في المحرّم، أو مُحوِجاً إلى ما قد يُوقع فيه؛ ومما يشهدُ لصحّة هذا المعنى ما رواه ابنُ حبّان عن النّعمان بن بشير أنّ النبيّ ﷺ قال: «اجعلوا بينكم وبين الحرام سُترةً من الحلال؛ مَن فعل ذلك استبرأ لعرضه ودينه، ومَن ارتع فيه كان المرتع إلى جنب الحمى؛ يُوشك أن يقع فيه»[٤٤٧].

قال الحافظ في سياق كلامه عن حقيقة الشّبهات المأمور باجتنابِها: «إنّ الحلال حيثُ يُخشى أن يؤُول فعلُه مُطلقاً إلى مكروه أو محرّم ينبغي اجتنابُه؛ كالإكثار -مثلا- من الطّيّبات؛ فإنّه يُحوج إلى كثرة الاكتساب المُوقع في أخذ ما لا يستحقّ، أو يُفضي إلى بطر النّفس، وأقلّ ما فيه الاشتغالُ عن مواقف العبوديّة، وهذا معلومٌ بالعادة مُشاهدٌ بالعيان»[٤٤٨].

وقال ابنُ العربيّ: «وكلّ لذّة وإن لَم تكن محرّمةً؛ فإنّ استدامتها والاسترسال عليها مكروهٌ»[٤٤٩].

❁❁❁

447- «صحيح ابن حبّان»، كتاب: الحظر والإباحة، باب: ذكر الأمر بمجانبة الشّبهات سُترةً بين المرء وبين الوقوع في الحرام المحض، رقم: ٥٥٦٩، (٣٨٠/١٢)؛ وإسناده حسنٌ؛ وقال الهيثميّ: «رواه الطّبرانيّ في حديث طويل، ورجاله رجالُ الصّحيح؛ غير شيخ الطّبراني المقادم بن داود، وقد وُثّق على ضعف فيه»؛ انظر له: «مجمع الزّوائد»: (٥٢٠/١٠)؛ وانظر أيضاً: الألبانيّ، «السّلسلة الصّحيحة»: (٥٦٢/٢).

448- ابن حجر، «فتحُ الباري»: (١٢٧/١).

449- ابن العربيّ، «أحكام القرآن»: (٣١٢/٢)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٢٦٦)؛ وسيأتي تفصيلُ الكلام حول هذه المسألة -بإذن الله- في المبحث التّالِي؛ انظر: (ص/١٤٧).

المبحثُ الثّالثُ:

مسالكُ العمل بالاحتياط المعتبر

المسلكُ الأوّلُ: البناءُ على اليقين.

المسلكُ الثّانِي: التّقدير والانعطاف.

المسلكُ الثّالثُ: التوقّفُ والامتناع.

المسلكُ الرّابعُ: تركُ التوسّع في المباح.

المسلكُ الخامسُ: الخروجُ من الخلاف.

المسلكُ السّادسُ: تركُ الرّخص غير المقطوع بها.

المسلكُ السّابعُ: الأخذ بالأشدّ أو بالأكثر.

تمهيد: المراد بمسالك الاحتياط المناهج والطّرق التي يتمكّنُ بها المكلّفُ من العمل بِمُقتضى الاحتياط في مقام استنباط الأحكام من أصُولها، أو في مقام امتثال التّكاليف في محالّها؛ عندما تشتبه عليه أحكامُها، ويتمكّنُ الشكّ من واقعها، ويتعذّرُ عليه الوقوفُ على الهيئة التي شُرعت بها.

وهذه المسالك مُتداخلٌ بعضُها في بعضٍ، وكثيرٌ منها فرعٌ عن الآخر، وما ستأتي الإشارةُ إليه منها؛ إنّما هو حصيلةُ ما أدركه البحثُ الذي تركّز على ما يكثُر ذكرُه، وتشتدّ الحاجةُ إلَى العمل به؛ اكتفاءً بالمعانِي الكليّة عن الجزئيّة، وطلباً للاختصار الذي تقتضيه طبيعةُ المقام.

المسلكُ الأوّل: البناءُ على اليقين[٤٥٠]: يُعتبَر البناءُ على اليقين من أبرز المسالك التي أرشد الشّارعُ المكلّفَ إلى العمل بِها عندما تُساورُ الشّكوكُ واقعه العمليّ، وتشتبهُ عليه الأمور؛ فقد روى مسلمٌ وأبو داود عن أبي سعيدٍ الخُدريّ ﷺ أنّ النبيّ ﷺ قال: «إذا شكّ أحدُكم في صلاته؛ فلم يدرِ كم صلَّى ثلاثاً أم أربعاً؛ فليطرحِ الشّكّ، ولْيَبْنِ على ما استيقَن»[٤٥١].

فقد أرشد النّبيّ ﷺ المكلّف إلى اعتبار اليقين والبقاء على مُقتضى حكمه؛ حتى يقوم دليلُ خلافه، وفي بيان وجه الاحتياط في البناء على اليقين في ذلك؛ يقول ابنُ عبد السّلام: «مَن نسيَ ركوعاً أو سجوداً أو ركناً من أركان الصّلاة، ولَم يعرف محلَّه؛ فإنّه يلزمه البناءُ على اليقين احتياطاً؛ لتحصيل مصلحة الواجب، والبناءُ على اليقين تقديرُ أشقّ الأمرين، والإتيان بالأشقّ منهما؛ فإذا شكّ أترك الرّكن من الرّكعة الأولى أم من الثّانية؟ بنَى على أنّه

450- اليقينُ في اللّغة: من يقَن الماءُ في الحوض؛ إذا استقرّ فيه، وفي الاصطلاح: اعتقادُ الشّيء بأنّه كذا مع اعتقاد أنّه لا يمكن أن يكون إلا كذلك مُطابقاً؛ وقيل: هو طمأنينةُ القلب على حقيقة الشّيء؛ وقيل: العلم الذي لا شكّ معه؛ انظر: ابن منظور، «لسانُ العرب»: (٤٥٨/١٣)، والجُرجاني، «التّعريفات»: (ص/٣٣٢).

451- مسلمٌ، كتاب: الصّلاة، باب: السّهو في الصّلاة والسّجود له، رقم: ٥٧١، (٤٠٠/١)، أبو داود، كتاب: الصّلاة، باب: إذا شكّ في الثّنتين والثّلاث ومَن قال: يُلقي الشكّ، رقم: ١٠٢٤، (٢٦٩/١)، ولفظه: «فليُلق الشّكّ وليبن على اليقين»، وهو أبينُ في التّعبير عن هذا المسلك الاحتياطيّ من لفظ مُسلم.

من الأولى؛ لأنّه الأشقّ»[٤٥٢]؛ وفي نفس السّياق يقول السّرخسيّ: «وإنما يُؤخذ في العبادة بالاحتياط، وطريقُ العبادة الاحتياطُ في البناء على المُتيقّن به دُون المحتمل»[٤٥٣].

وإذا كان هذا هو الحكمَ في الصّلاة التي هي آكدُ المشرُوعات وأجلّها بعد الإيمان بالله؛ فغيرُها ممّا هو دونَها في المنْزِلة أولَى بذلك؛ قال الخّطابي: «وليس المرادُ تخصيصَ هذين الأمرين باليقين؛ لأنّ المعنى إذا كان أوسعَ من اللّفظ كان الحكمُ للمعنى»[٤٥٤]؛ فكذلك الحالُ إذاً في جميع الأحكام الشّرعيّة؛ لا يزُول المتيقَّنُ فيها بالشّكّ؛ وذلك لأنّ اليقين كان معلوماً في نفسه، ومع الشّكّ لا يثبتُ العلم؛ فلا يجوز تركُ العمل بالعلم لأجل ما ليس بعلم[٤٥٥].

والبناءُ على اليقين معنى كليٌّ يندرج تحته جملةٌ من المسالك الاحتياطيّة الفرعيّة التي يمكنُ التّعويل عليها في مقام العمل؛ يأتِي في مقدَّمتها:- التمسّك بأصالة الوجُوب، والتمسّك بأصالة الحرمة، والتمسّك بأصالة العدم[٤٥٦].

فأمّا الأوّل: فمُقتضاه أنّ مَن وجَب عليه شيءٌ لَم ينفعه في تخليص ذمّته إلا اليقينُ؛ لأنّ الذمّة إذا عُمِرَت بيقين بقيت مشغولةً، وأصبح انشغالها أصلاً مُستصحباً لا يُزال عنه إلا بيقين أو ما يقومُ مقامَه، أو يشتملُ عليه[٤٥٧]؛ وقد جرى هذا المعنى لدى الفقهاء مجرى

452- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٢/١٩-٢٠).

453- السّرخسيّ، «شرحُ السّير الكبير»: (٢/٤١٤). وانظر منه أيضاً: (٢/٤٧٩).

454- ابن حجر، «فتحُ الباري»: (١/٢٣٧).

455- انظر: السّرخسيّ، «أصول السَّرخسيّ»: (٢/١١٧).

456- العدمُ لغةً: ضدّ الوجُود، وهو فُقدان الشّيء وذهابُه؛ يُقالُ: عدِمته عدَماً من باب تعب؛ أي فقدته، والاسمُ العُدْمُ على وزن قُفْلٍ؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٣٩٧)؛ وقال ابنُ عابدين: «ليس المرادُ به مُطلق المفهوم من أنّه عدمٌ؛ بل المرادُ عدم ما يُذكر قبله من شرطٍ أو دعوى خصمٍ»؛ انظر له: «نُزهةُ النّواظر»: (ص/٦٩).

457- انظر: القرافِيّ، «الذّخيرةُ»: (١/٢١٩)، والمقّري، «القواعد»: (٢/٦٠٧)، والونشريسيّ، «إيضاحُ المسالك»: (ص/٧٥).

القواعد المقرّرة، وعبّروا عنه بقولهم: «إذا اشتغلت الذمّةُ بالأصل لَم تبْرأ إلا بيقين»[٤٥٨]؛ احتياطاً للتّكاليف الشّرعيّة من أن لا تُؤدّى على الوجه الذي شُرعت عليه يقيناً، أو ظنّاً يقوم مقامَه[٤٥٩].

وأمّا الثّاني: فمُقتضاه أنّ ما تأكّدت حرمتُه من الذّوات والأفعال؛ فإنّه يبقى محكوماً له بالحرمة حتى يقوم من الأدلّة ما يرفعُ عنه ذلك الوصف، وينقلُه من حيّز التّحريم إلى حيّز الإباحة؛ ولا يكفي في ذلك مجرّد الاحتمالُ اتّفاقا؛ وهو ما عبّر عنه الفقهاءُ بقولهم: «الاحتياط في باب الحرمة واجب»[٤٦٠].

وأمّا الثّالث: فمُقتضاه أنّ كلّ شيءٍ طارئ؛ فإنّه محكومٌ له بعدم الوجود حتى يثبت خلافُه بدليل معتبَر؛ وبناءً على ذلك فإنّ مَن تعلّق بذمّته حقٌّ من الحقوق يقيناً، وحصل له بعد ذلك شكٌّ هل فعله وأتى به، أو أنّه لَم يأت به؟ فإنّه يبني على اليقين، وهو عدمُ الفعل ويأتِي به، وهو ما عبّر عنه الفقهاء بقولهم: «الأصلُ عدم الفعل»، وقولهم: «مَن شكّ هل فعل أو لا؟ فالأصلُ أنّه لَم يفعل»[٤٦١].

هذا؛ ومرادُ الفقهاء باليقين عند الإطلاق معناه العامّ الذي يشمل القطع والظنّ المُعتبَر، ويدلّ لذلك دَرْجُهُم على الأخذ بالظّنون الغالبة، والمبنيّة على الأمارات الشّرعيّة في إثبات الأحكام العمليّة، ولَم يشترطُوا في أكثر المسائل العمليّة اليقينَ بمعناه المنطقيّ الذي هو الاعتقاد الجازم؛ لتعذّر الوصول إليه في غالب الأحوال[٤٦٢]؛ قال السّرخسيّ مقرّراً ذلك المعنى: «إنّ أكبَر الرّأي بمنْزلة اليقين فيما بُنِي أمرُه على الاحتياط، وفيما يتعذّر الوقوفُ فيه

458- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٧٥)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/٥٥)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (١/٢٠٤).

459- انظر: النّوويّ، «المجموعُ»: (٣/١٦٤).

460- انظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٣٠/٢٩٦)، والزّيلعيّ، «تبيينُ الحقائق»: (٢/٧٢)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (٣/٤٢١).

461- انظر: السّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/٥٥)، والحمويّ، «غمزُ عيون البصائر»: (١/٢٠٤).

462- انظر: القرافِيّ، «الذّخيرةُ»: (١/١٧٧)، والنّوويّ، «المجموعُ»: (١/٢٣٦)، وحيدر، «دررُ الحكّام»: (١/٢٢).

على حقيقة الحال»[٤٦٣]، وقال مُمثّلا لِما قرّره: «إنّ أكبَر الرّأي وإن كان لا يُعارضُ الظّاهر؛ لكن يثبتُ به استحبابُ الاحتياط؛ ألا ترى أنّ مَن وجد ماءً وغلب على رأيه أنّه نجسٌ، ولكن لَم يُخبره أحدٌ بنجاسته؛ فالمُستحبّ له أن يتوضّأ بغيره، وإن توضّأ به أجزأه»[٤٦٤].

المسلكُ الثّاني: التّقدير والانعطاف[٤٦٥]: وهذا المسلك يُعتبَر الأساس الذي ينبنِي عليه العملُ بالاحتياط في كثيرٍ من صُوره، وذلك لأنّ وظيفة الاحتياط هي الكشفُ عن حكم الشّارع في المواقع التي تعتورُها الشّبهات؛ فما التبس أمرُه، وتردّد حكمُه بين الوجوب وعدمه؛ نُقدّر أنّ حكم الشّارع فيه هو الوجوبُ، فإن كان في نفس الأمر كذلك؛ فقد صادف الحكمُ محلّه، وإن كان غير ذلك؛ فإنّنا نُقدّر وجوبه، ونُجري الحكم على ذلك التّقدير لا على حقيقة الواقع، ونفسُ المعنى يجري في باب الاحتياط للمحرّمات[٤٦٦]؛ والضّابط العامّ في ذلك كلّه -كما يقول ابنُ عبد السّلام-: «إن التبس الحالُ؛ احتطنا للمصالِح بتقدير وجُودها وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجُودها وتركناها، وإن دار الفعلُ بين الوجُوب والنّدب؛ بنينا على أنّه واجبٌ وأتينا به»[٤٦٧].

والاحتياط عندما تلتبسُ المصالِحُ بالمفاسد، ولا يتمايزُ بعضها عن بعض؛ قد يكونُ بتقدير المعدوم كالموجود، وقد يكونُ بتقدير الموجود كالمعدوم؛ سواءً أكان ذلك من قَبيل

463- السّرخسيّ، «شرحُ السّير الكبير»: (٥١٤/٢).

464- السّرخسيّ، «شرحُ السّير الكبير»: (٢٤١/١).

465- التّقدير: يأتِي في اللّغة لعدّة معان؛ والمرادُ به منها في هذا المقام: التّروية والتّفكير في تسوية أَمر وتهيئته؛ انظر: «لسان العرب»: (٧٤/٥)؛ وفي الاصطلاح عرّفه العزّ بنُ عبد السّلام بقوله: «التّقديرُ: إعطاءُ المعدوم حكمَ الموجود، أو الموجود حكم المعدوم»؛ انظر ابن عبد السّلام: «قواعد الأحكام»: (١١٢/٢)؛ والانعطاف: لغةً من عطفتُ الشّيء عطفاً؛ أي ثنيته أو أملته؛ فانعطف عطفاً وعطوفاً؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٤١٦)؛ والمرادُ به هنا: إضافةُ الحكم إلى الزّمن الماضي أو المستقبل.

466- انظر: القرافِيّ، «الفروق»: (١٦١/١)، والمقّري، «القواعد»: (٤٩٩/٢)، وابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١١/١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٧٧/٢)؛ وابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٧٧٢/٣)، والفتُوحيّ، «شرحُ الكوكب المنير»: (ص/٦٠٠).

467- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥٩/١).

المصالِح المطلوب تحصيلُها، أم كان من قبيل المفاسد المطلوب إفناؤها وإعدامُها؛ وفي مقام التّمثيل لذلك يقول الجمل في حاشيته: «إنّ الأمرَ إذا آل إلى التّقدير يُسلك فيه الاحتياط؛ ألا ترى أنّ وصف النّجاسة المفقود يُقدّر بالأشدّ، وإن كان تأثيرُه أضعافَ تأثير الوصف المفقود»(٤٦٨).

ولا فرق في الاحتياط للمصالِح والمفاسد بِهذا المسلك بين أن ينعطف التّقديرُ إلى ما مضى من الزّمن، وبين أن يعود إلى ما يُستقبل منه؛ ففي كلا الحالين يلتزمُ المحتاطُ معنَى التّقدير، ويعملُ على وفق مُقتضاه:

فأمّا الأوّل:- وهو عطفُ التّقدير إلى الزّمن الماضي؛ فمن أمثلته ما أشار إليه ابنُ القيّم بقوله: «ارتفاعُ الواقع شرعاً محالٌ؛ أي ارتفاعُه في الزّمن الماضي، وأمّا تقديرُ انعطافه مع وجُوده؛ ممكنٌ، وله أمثلةٌ.. إذا قال لامرأته: إن قدم زيدٌ آخرَ الشّهر؛ فأنت طالقٌ أوّلَه؛ وقلنا: تطلقُ أوّل الشّهر بقدومه آخرَه؛ فإنّا نُقدّر ارتفاع تلك الإباحة قبلَ قدُومه، لا أنّا نرفعُها ونجعل الوطء حراماً؛ بل نُقدّر أن تلك الإباحة في حكم العدم؛ تنْزيلاً للموجُود بمنْزلة المعدوم»(٤٦٩).

وأمّا الثّاني:- وهو عطف التّقدير إلى الزّمن المستقبل؛ فمن أمثلته منعُ الوسائل المُفضية إلى الممنوع احتياطاً؛ فإنّنا نقدّر وجُود الإفضاء بالفعل لنمنع من مُباشرتِها؛ فالحكم بتحريم حفر الآبار للسّقي ونحوه في طرق العامّة من النّاس مبنيٌّ على تقدير الإفضاء إلى موت الأبرياء، ولولا هذا التّقديرُ؛ لبقي حكمُ الوسيلة على أصالة الجواز؛ خصُوصاً مع سلامة المقصد(٤٧٠).

والأصلُ عدم التّقدير، والعمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ جارٍ على خلافه؛ ولَمّا كان كذلك؛ فإنّ انتهاجه لا ينبغي أن يُصار إليه إلا عند ظهُور داعي الاحتياج، وهو التباسُ الحكم وتعذّر الوقوف على حقيقته؛ مع قيام الدّليل الأصليّ المُثبت له في الجملة؛ قال القرافيّ مُبيّناً ذلك: «وهذه القاعدةُ.. يُحتاج إليها إذا دلّ دليلٌ على ثبوت الحكم مع عدم سببه، أو

468- الجمل، «حاشية الجمل»: (٣١/١).

469- ابن القيّم، «بدائعُ الفوائد»: (٧٧٢/٣).

470- انظر: البُرهانيّ، «سدّ الذّرائع»: (ص/١٢٠).

شرطه، أو قيام مانعه، وإذا لَم تدعُ الضّرورةُ إليها؛ لا يجوز التّقديرُ حينئذ؛ لأنّه خلافُ الأصل»[٤٧١].

ويندرجُ تحت مفهُوم هذا المسلك معنى آخرُ قريبٌ منه من حيث المآل، وهو إعطاء الموهوم حكم المحقّق[٤٧٢]؛ قال العزّ بنُ عبد السّلام: «الورع حزمٌ واحتياطٌ لفعل ما يُتوهّم من المصالِح، وترك ما يُتوهّم من المفاسد، وأن يُجعل موهومتُها كمعلومتها عند الإمكان»[٤٧٣]؛ وقال ابن السّبكيّ: «الاحتياط أن نجعل المعدوم كالموجود، والموهوم كالمحقّق»[٤٧٤].

والعملُ بالوهم في مقام الاحتياط إنّما يستقيمُ إذا قام من الأسباب المعتبَرة ما يُثيره في النّفس، ويرتقي به إلى مُستوى الاعتبار، وأمّا الوهم المجرّد، أو المستند إلى أسباب واهية؛ فإنّه لا يصلحُ لمقاومة الواقع، ولا ينهضُ لمعارضته بحال من الأحوال؛ جرياً على مُقتضى القواعد المقتضية لترك الوهم، وعدم الالتفات إليه؛ قال السّرخسيّ: «الموهومُ لا يُعارض المعلوم، ولا يُؤثّر في حكمه»[٤٧٥].

المسلكُ الثّالث: التوقّفُ والامتناع: ومن مسالك العمل بالاحتياط أن يتوقّف المكلّف عن الحكم في المسألة أو العمل بِها؛ حتى يتبيّن له حكمُ الشّرع فيها؛ قال الأبياريّ: «فأمّا حبسُ النّفس عن الإقدام قبل انكشاف أحكام الأفعال فمطلوبٌ، والدّليلُ على ذلك:- الكتاب والسنّة والإجماع والمعنى.. وأمّا المعنى؛ فهو أنّه لما لَم يكن في صفة الفعل ما يدلّ على حُكمه، وأمكن أن يكون ما يقدمُ المكلّف عليه محرّماً أو غير محرّم؛ وجب التوقّف

471- القرافِيّ، «الفروق»: (٢٠١/٢)؛ وانظر في معناه: ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١١/١).

472- والفرقُ بين الموهوم والمتوقّع: هو أنّ الموهوم نادرُ الوقوع؛ بخلاف المتوقّع؛ فإنّه كثيرُ الوقوع؛ واحتمالُ حصُوله أقوى من عدمه.

473- ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٧٦)؛ وانظر أيضاً: الأنصاريّ، «فواتح الرّحموت»: (٣٦٠/٢).

474- ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١١/١).

475- السّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (١٣٨/١)؛ وانظر في عدم اعتبار الوهم في بناء الأحكام الشّرعيّة: المقّري، «القواعد»: (٢٩٢/١)؛ والزّركشيّ، «المنثور»: (١٦١/٣)، وحيدر، «دررُ الحكّام»: (٧٣/١).

تغليباً لجانب الحظر، وهو المعروفُ من الشّرع؛ كاختلاط ميتةٍ بمذكّاة، ومنكوحة بأجنبيّة، وإناء طاهر بإناء نجس»[٤٧٦].

وظاهرٌ من مدلول لفظ التوقّف أنّه أمرٌ مُؤقّتٌ يسلكه المحتاطُ حتى يسلم من الوقوع في وَرطة المخالفة إلى أن يقوم لديه ما يصلح التمسّكُ به في مقام الفتوى أو في مقام العمل؛ وفيما يأتي بيانُ ذلك:-

أوّلاً: مقام الفتوى: فأمّا التوقّف في مقام الفتوى فسببُه الشّبهات التي ترِد على أصُول الأحكام، ولا يُتصوّر وقوعُها إلا في طريق العلماء المؤهّلين ذوي القدرة على النّظر في الأدلّة والاستنباط.

والواجبُ على المُفتي المجتهد إذا لَم يتهيّأ لمعرفة حكم المسألة أن يتوقّف حتى يتبيّن له وجهُ الصّواب فيها؛ فذلك فرضُه وغايةُ المطلوب منه وقتَها؛ قال الشّاطبيّ: «إذا تعارضت الأدلّةُ على المجتهد في أنّ العمل الفلانِيّ مشروعٌ يُتعبّد به، أو غيرُ مشروع فلا يُتعبّد به؟ ولَم يتبيّن جمعٌ بين الدّليلين، أو إسقاطُ أحدهما بنسخ أو ترجيحٍ أو غيرِهما؛ فقد ثبت في الأصول أنّ فرضَه التوقُّف؛ فلو عمل بمقتضى دليل التّشريع من غير مُرجِّح لكان عاملاً بمتشابه[٤٧٧]؛ لإمكان صحّة الدّليل بعدم المشروعيّة؛ فالصوابُ الوقوفُ عن الحكم رأساً، وهو الفرضُ في حقّه»[٤٧٨].

ولا يجوز له التّساهلُ في الفتوى، والتّسرّعُ في النّطق بالحكم قبل أن يُوفِيَ المسألةَ حقّها من النّظر والتأمّل؛ وفي ذلك المعنى يقول ابنُ فرحون المالكيّ: «واعلم أنّه لا يجوز للمُفتي أن يتساهل في الفتوى، ومَن عُرف بذلك لَم يجز أن يُستفتى.. والتّساهلُ قد يكون بأن لا يتثبّت ويُسرعَ بالفتوى أو الحكم قبلَ استيفاء حقّها من النّظر والفكر، وربما يحمله على ذلك توهّمه أنّ الإسراع بَراعةٌ، والإبطاءَ عجزٌ ومنقصةٌ.. وقد يكون تساهلُه وانحلاله بأن تحمله الأغراضُ الفاسدةُ على تتبّع الحيل المحظورة أو المكروهة والتمسّك بالشّبه؛ طلباً

476- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٥).

477- أي في حقّه؛ وإلا؛ فإنّ التّشابه الحقيقيّ ممتنعٌ في نصُوص التّكاليف العمليّة؛ كما سلف أن قرّره الشّاطبيّ نفسُه؛ انظر: (ص/٨٠).

478- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (١/٢٩٣).

للتّرخيص على مَن يرُوم نفعه، أو التّغليظ على مَن يُريد ضُرّه، قال ابن الصّلاح: ومَن فعَل ذلك؛ فقد هان عليه دينُه»(٤٧٩).

وإذا توقّف المُفتِي في مسألة من المسائل لَم يكن ذلك منه حكماً فيها على الصّحيح؛ فلا يجوز استنباطُ حكمٍ مِن توقّفه؛ وإنما يُترَكُ العمل بالمسألة على وجه الاحتياط لعدم معرفة الحكم إلى حين تبيُّنِه واكتناهه؛ قال ابن قُدامة: «أمّا التوقّف عن الجواب؛ فليس بقول في المسألة؛ إنما هو تركٌ للقول فيها، وتوقّفٌ عنها؛ لتعارض الأدلّة فيها، وإشكال دليلها»(٤٨٠).

فالتوقّفُ على خلاف الأصل؛ ولا ينبغي للمفتِي أن يلجأ إليه إلا بعد عجزه التامّ عن الوصُول إلى مُدرك الحكم؛ وأمّا المبادرة إليه قبل النّظر؛ فلا ينبغي لما فيه من تعطيل للأدلّة، ولأنّه قد يكون منفذاً لضعاف النّفوس؛ فيتّخذوا منه تُكأةً للانفلات من التّكاليف واتّباع الهوى(٤٨١).

قال الزّركشيّ: «نصّ الشّافعيّ ﷺ على أنّ العالِم لا يقول في المسألة: لا أعلم؛ حتى يجهد نفسَه في النّظر فيها، ثُمّ يقف؛ ووجههُ: أنّ العالم ليس كالعاميّ؛ فقولُه: لا أعلم يهوّن أمر المسألة، ويُطمع السّائل في الإقدام؛ مع أنّها قد تكون منصُوصة الحكم، وأيضاً فالعالِم مأمورٌ بالنّظر ليتعلّم ويُعلّم؛ فليس قوله: «لا أعلم» من الدّين في شيءٍ حتّى يقف عند مُقتضيات العلم بعد سبْرها»(٤٨٢).

ثانياً: مقامُ العمل: وأمّا التوقّف في مقام العمل؛ فسببُه الشّبهات التي ترِد على محالّ الأحكام ومواقعها، وهو أمرٌ كثير الوقوع في طريق عامّة المكلّفين؛ خصُوصاً المقلّدين منهم؛

479- ابن فرحون، «تبصرةُ الحكّام»: (٧٤/١)؛ والكلام كلّه لابن الصّلاح بالمعنى؛ انظر: ابن الصّلاح، «أدبُ المفتي والمستفتي»: (٤٦/١).

480- ابن قُدامة، «المغني»: (٢٨٩/٧).

481- انظر: الرّيسُونيّ، «نظريّة التّقريب والتّغليب»: (ص/١٥٥).

482- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٢٧٤/٨).

فيلزم كلّ مَن نزلت به نازلةٌ ولَم يعرف حكم الشّرع فيها أن يتوقّف حتى يتبيّن له الحكمُ على وجه اليقين أو الظنّ الذي يقوم مقامه[٤٨٣].

ووصُول المكلّف إلى مُدرك الحكم في مقام امتثال التّكاليف المنوطة به يكون بسؤال العلماء إن لَم يكن عنده علمٌ بالحكم الشّرعيّ في المسألة من أصله؛ وأمّا إن كان عالِماً بالحكم؛ غير أنّ الإشكال ورَد عليه من جهة عدم تمكّنه من العمل به واقعاً؛ فإنّ وصُوله إلى المُدرك قد يكونُ بالسّؤال، وقد يكونُ بالاعتماد على القرائن المحتفّة بالواقعة، وقد يكونُ بالرّجوع إلى الحكم الأصليّ قبل طرُوء الشّبهة؛ مع إعفائه من تفصّي حقيقةِ الواقع لصعوبة إدراكه.

وواضحٌ من ذلك أنّ هناك فرقاً بين السّؤال عن الحكم الشّرعيّ قبل الإقدام على فعلِ ما يجهلُ حكمَه أصالةً، وبين السّؤال عن الأوصاف الطّارئة على الأعيان ومواقع الأحكام؛ فالأوّل واجبٌ بلا نزاع كما قرّره الأبياريّ وغيرُه، وأمّا الثّاني؛ فإنّ الأصل فيه هو تركُ السّؤال.

وفي التّمثيل لما يُترك فيه السّؤال من المواقع؛ يقول النّوويّ: «لا يجب السّؤال على مَن يشتري من.. السّوق إلاّ أن يظهر أنّ أكثر ما في أيديهم حرامٌ، فيجب السّؤال، وما لَم يكن الأكثرُ حراماً لا يكونُ التّفتيشُ ورعاً؛ لأنّ الصّحابة ﷺ لَم يمتنعوا من الشّراء من الأسواق، وكانوا لا يسألون في كلّ عقد، وإنما نُقِل السّؤال عن بعضهم في بعض الأحوال لريبة كانت»[٤٨٤].

فالسّؤال إنما يكون سائغاً وله من الشّرع ما يُساندُه في الأحوال التي يكون فيها المالكُ مشكوكاً في أمره؛ لقيام دلالة خَلقيّة أو خُلقيّة تُثير الشكّ الباعث على الرّيبة والاشتباه في أمره، وعلى ذلك تُحمل بعضُ الأخبار الواردة عن النبيّ ﷺ وصحابته الطّاهرين في السّؤال والتّفتيش؛ ومن ذلك:-

---

483- انظر: الغزاليّ، «الإحياء»: (٧٣/٢)، والشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٢٩٣/١)، والأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٥)، والحطّاب، «منحُ الجليل»: (١٣٨/٣).

484- النّوويّ، «المجموع»: (٤٢١/٩)؛ وانظر أيضاً: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٣٢٤/٢٩).

- ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن أبي هريرة ﷺ أنّ رسول الله ﷺ كان إذا أُتِي بطعام سأل عنه؛ أهديّةٌ أم صدقةٌ؟ فإن قيل: صدقةٌ؛ قال لأصحابه: «كُلوا»، ولَم يأكل، وإن قيل: هديّةٌ؛ ضربَ بيده ﷺ؛ فأكل معهم[٤٨٥]؛ قال النّوويّ: «فيه استعمالُ الورع، والفحص عن أصل المآكل والمشارب»[٤٨٦]؛ أي إذا وُجد ما يُسوّغ ذلك؛ فإنّ سؤالُه ﷺ لَم يكن عن غير سبب؛ وإنما كان يسأل؛ لتحريم الصّدقة عليه ﷺ وعلى آل بيته[٤٨٧]، وقد كان الصّحابةُ يأتونه بالصّدقة وبالهديّة يضعونَها بين يديه؛ فاقتضى المقامُ الاستفسارَ عن الوجه الذي قُدّمت به؛ لمعرفة ما ينبغي أن تُصرَف فيه؛ وفي بيان سبب سؤاله ﷺ يقول الغزاليّ: «لأنّ قرينة الحال تدلّ؛ وهو دخولُ المهاجرين المدينة، وهم فقراءُ؛ فغلب على الظنّ أن ما يُحمل إليهم بطريق الصّدقة، ثُمّ إسلام المعطي ويده لا يدُلان على أنّه ليس بصدقة، وكان ﷺ يُدعى إلى الضّيافات؛ فيُجيب، ولا يسأل أصدقةٌ، أم لا؟ إذ العادةُ ما جرَت بالتصدّق بالضّيافة»[٤٨٨].

- ما رواه الطّبرانيّ عن أمّ عبد الله أخت شدّاد بن أوس أنّها بعثت إلى رسُول الله ﷺ بقدح لبن عند فطره، وهو صائمٌ، وذلك في طول النّهار وشدّة الحرّ؛ فردّ إليها رسُولها: أنّى لكِ هذا اللّبن؟ قالت: من شاة لي؛ قال: فردّ إليها رسُولها أنّى كانت لك هذه الشّاةُ؟ قالت: اشتريتُها من مالِي؛ فأخذه منها، فلمّا كان من الغد أتته؛ فقالت: يا رسُول الله! بعثتُ لك

485- البخاريّ، كتاب: الهبة وفضلها، باب: قبول الهديّة، رقم: ٢٤٣٧، (٢/٩١٠)، مسلمٌ، كتاب: الزّكاة، باب: قبول النبيّ ﷺ الهديّة وردّ الصّدقة، رقم: ١٠٧٧، (٢/٧٥٦)؛ وقوله: «ضربَ بيده»؛ أي شرَع في الأكل مُسرعاً، تشبيهاً للمدّ بالذّهاب سريعاً في الأرض؛ انظر: العينيّ، «عمدة القاري»: (١٣/١٣٥).

486- النّوويّ، «شرحُ مسلم»: (٧/١٨٤).

487- وفي بيان سبب تحريم الصّدقة على النبيّ ﷺ يقول البيضاويّ: «وذلك لأنّ الصّدقة منحةٌ لثواب الآخرة، والهديّة تمليكٌ للغير إكراماً؛ ففي الصّدقة نوعُ ذلٍّ للآخذ؛ فلذا حُرّمت عليه»؛ انظر: المناويّ، «فيض القدير»: (٥/٨٨).

488- الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١١٩)؛ وقوله: «كان يُدعى إلى الضّيافات؛ فيُجيب، ولا يسأل أصدقةٌ، أم لا؟»؛ قال عنه العراقيّ، «هذا معروفٌ مشهورٌ؛ من ذلك في الصّحيحين من حديث أبي مسعود الأنصاريّ في صنيع أبي شُعيبٍ طعاماً لرسُول الله ﷺ»؛ انظر: العراقيّ، «تخريج أحاديث الإحياء»: (٢/١٩).

باللّبن مُرثِيةً لك من طُول النّهار، وشدّة الحرّ؛ فرددتَ الرّسُول فيه؟! فقال لها: «بذلك أُمرت الرّسلُ؛ ألا تأكل إلا طيّباً، ولا تعمل إلا صالحاً»[٤٨٩]؛ وسؤاله ﷺ في هذه الواقعة محمولٌ عند العلماء على وجُود قرينة حملته عليه؛ وهي وإن لَم تَبِنْ من خلال سياق الخَبَر؛ إلا أنّ مُقتضى الجمع بينَه وبينَ ما تواتر عنه ﷺ مِن ترك السّؤال والتّفتيش عن المجهول عند انتفائها مُشعرٌ بذلك.

وأمّا إذا لَم تكن هناك قرينةٌ تبعث على الرّيبة والشّك؛ فإنّ السّؤال حينئذ لا يعدو أن يكون تكلّفاً تأباه الشّريعةُ، وتردّه أصُولها المقرّرة؛ وذلك لأنّ الأصل في التّعامل مع الغير الإباحةُ، وقد اعتضد ذلك الأصلُ بالظّاهرِ المستند إلى قرينة شرعيّةٍ، وهي اليدُ الدالّةُ على الملكيّة، وقد تقرّر لدى الفقهاء أنّ تضافرَ الأصل والظّاهر في الدّلالة على معنًى يُصيِّره في حُكم المقطُوع به؛ قال ابن تيميّة: «وإذا اتّفق الأصلُ والظّاهرُ لَم تبق المسألةُ من موارد النّزاع؛ بل من مواقع الإجماع»[٤٩٠].

وحالُ الصّحابة ﷺ شاهدةٌ على ذلك؛ فإنّ الثّابت عنهُم بعد انقراض خلافة الخُلفاء الرّاشدين أنّهم كانوا يأخذُون العطايا والهبات، ويتعاملون مع النّاس في الأسواق بالبيع والشّراء؛ دون أن يُعلمَ لذلك مُنكرٌ؛ فكان إجماعاً منهم على ترك السّؤال والتّفتيش، وعلى ذلك كان التّابعون لهم؛ وفي ذلك السّياق يقول الغزاليّ: «ويدلّ عليه أنّا نعلم أنّ الصّحابة ﷺ في غزواتِهم وأسفارهم كانوا ينْزلون في القُرى، ولا يردُّون القِرى، ويدخُلون البلاد، ولا يحترزون من الأسواق، وكان الحرام أيضاً موجوداً في زمانِهم، وما نُقل عنهم سؤالٌ؛ إلا عن رِيبة»[٤٩١].

489- الطّبرانيّ، «المعجم الكبير»، رقم: ٤٢٨، (١٧٤/٢٥)، وإسناده ضعيفٌ؛ قال الهيثميّ: «فيه أبو بكر بنُ أبي مريم، وهو ضعيفٌ»؛ انظر له: «مجمع الزّوائد»: (٢٩١/١٠)؛ وقال الألبانيّ: «ويشهد له حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: أيّها النّاس؛ إنّ الله طيّبٌ، ولا يقبل إلا طيّباً، وإنّ الله أمر المؤمنين بما أمرَ به المرسلين.. أخرجه مُسلمٌ»؛ انظر له: «السّلسلةُ الصّحيحة»: (١٢٨/٣).

490- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٣٢٥/٢١)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٨٠/٤)، والنّوويّ، «المجموعُ»: (٤١٥/٩)، والمرداويّ، «الإنصاف»: (٣٢٤/٨)

491- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٩/٢)؛ وانظر في عين المعنى: الشّوكانيّ، «السّيل الجرّارُ»: (١٩/٣).

المسلكُ الرّابعُ: تركُ التوسّع في المباح: وقد عدّ كثيرٌ من العلماء ترك التوسّع في المباح الذي يخاف أن يكون سبباً وذريعةً إلى الحرام من مسالك الاحتياط المندوب إليه في الجملة؛ قال الشّاطبيّ: «قد يترك بعضُ النّاس ما يظهر لغيره أنّه مباحٌ؛ إذا تخيّل فيه إشكالاً وشبهةً، ولَم يتخلّص له حلُّه، وهذا موضعٌ مطلوبُ التّرك على الجملة بلا خلاف؛ كقوله: كنّا ندعُ ما لا بأس به حذراً لما به البأس[٤٩٢]؛ ولَم يتركوا كلّ ما لا بأس به، وإنما تركوا ما خشُوا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع»[٤٩٣].

وتركُ المباح بقصد تعويد النّفس عدمَ الاسترسال مع الشّهوات والانجرار وراء الملذّات غرضٌ صحيحٌ بلا شكّ، ويقومُ على معنًى تربويّ شريف؛ فإنّ ترويضها على التقصّد في أمور العيش، والبُعد عن مظاهر الخيلاء والبطر من أجلّ مقاصد التّكليف؛ وفي تقرير ذلك المعنَى والتّنويه بشأنه؛ يقول ابنُ القيّم: «إنّ مَن صعد إلى هذه الدّرجة من الورع؛ يترك كثيراً ممّا لا بأس به من المباح؛ إبقاءً على صيانته، وخوفاً عليها أن يتكدّر صفوُها، وينطفئ نورُها؛ فإنّ كثيراً من المُباح يُكدّر صفوَ الصّيانة، ويُذهب بَهجتَها، ويُطفيء نُورَها، ويُخلِق حُسنها وبَهجتَها»[٤٩٤].

ونقل ابنُ المُنيِّر عن بعض مشايخه أنّه كان يقول: «المكروهُ عقبةٌ بين العبد والحرام؛ فمن استكثر من المكروه تطرّق إلى الحرام، والمباحُ عقبة بينه وبين المكروه؛ فمن استكثر منه تطرّق إلى المكروه»[٤٩٥].

492- عملا بما رواه التّرمذيّ وابنُ ماجة عن عطيّة السّعدي وكان من أصحاب النبيّ ﷺ قال: قال رسُول الله ﷺ: «لا يبلغ العبدُ أن يكونَ من المتّقين؛ حتّى يدعَ ما لا بأس به حذراً لما به البأسُ»؛ انظر: التّرمذيّ، كتاب: صفة القيامة والرّقائق والورع، باب: رقم: ٢٤٥١، (٤/٦٣٤)، ابن ماجة، كتاب: الزّهد، باب: الورع والتّقوى، رقم: ٤٢١٥، (٢/١٤٠٩)؛ وقال عنه التّرمذيّ: «هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ لانعرفُه إلا من هذا الوجه»؛ وقال العراقيّ: «أخرجه التّرمذيّ وحسّنه، وابن ماجه والحاكم وصحّحه»؛ انظر العراقيّ: «تخريج أحاديث الإحياء»: (١/١٩).

493- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٢٠)؛ وانظر في نفس المعنى: الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/٩٤)، والأبياريّ، «الورع»: (ص/١٧).

494- ابن القيّم، «مدارجُ السّالكين»: (٢/٢٥)؛ وانظر: ابن حنبل، «الورع»: (ص/٧).

495- ابن حجر، «فتح الباري»: (١/١٢٧).

وقد ذكر العينيّ عن بعض العلماء أنّه فسّر الشّبهة بالمباح[٤٩٦]؛ وعنَى به ما كان من قَبيل المبالغة في التنعّم والترفّه؛ وذلك وإن كان غيرَ ظاهر من حيثُ المدلولُ اللّغويّ للشّبهة؛ إلا أنّ له حظّاً من النّظر والاعتبار؛ من حيث كونُ بعض المُباحات تشترك مع الشّبهات في التوسّل بها إلى الوقوع في الممنُوع؛ فإنّ العبد إذا بالغ في الأخذ بالمُباحات، وأفرط فيها؛ أوشك أن يقع في المكروهات التي تجرّه غالباً إلى التجرّؤ على المحرّمات[٤٩٧]؛ قال ابنُ العربيّ: «إنّ تعاطي الطيّبات من الحلال تستشري لها الطّباعُ، وتستمرُّ عليها العادةُ؛ فإذا فقدتها استسهلت في تحصيلها بالشّبهات، وحتى تقع في الحرام المحض بغلبة العادة، واستشراه الهوى على النّفس الأمّارة بالسّوء»[٤٩٨].

وأمّا المباحُ من حيث كونُه مُباحاً؛ فلا يصدقُ عليه معنى الشّبهة قطعاً، ولا ينبغي إدراجُه في حدودها؛ إلا لمعنى شرعيّ مقبول؛ قال القرافيّ: «المُباحات لا زهد فيها ولا ورع فيها من حيث هي مُباحاتٌ، وفيها الزّهد والورعُ من حيثُ إنّ الاستكثار من المُباحات يُحوجُ إلى كثرة الاكتساب المُوقع في الشّبهات، وقد يُوقع في المحرّمات، وكثرةُ المُباحات أيضاً تُفضي إلى بطر النّفوس.. فكان الزّهد والورعُ في المُباحات من هذا الوجه؛ لا من جهة أنّها مُباحاتٌ»[٤٩٩].

ومن المعانِي التي يمكنُ اعتبارُ ترك المباح لها ورعاً ممدُوحاً:- أن يكون التّركُ من أجل الاشتغال بما هو أفضلُ منه؛ لأنّ «ترك المباح إنما يحسنُ تسميته ورعاً؛ إذا ترَك المباح، وأتى بعبادة يكون المباحُ مانعاً فيها؛ فيكون مُثاباً على ما أتى به من العبادة عند ترك المباح، لا على ترك المباح، ولما كان تاركُ المنهيّ عنه مُثاباً على تركه، وتارك المباح مُثاباً على تركه؛ حسُن تسميةُ ترك المباح ورعاً»[٥٠٠].

496- انظر: العينيّ، «عمدة القاري»: (٣٠٠/١).

497- انظر: مخدوم، «قواعد الوسائل»: (ص/٤٩٧).

498- ابن العربيّ، «أحكام القرآن»: (١٢٧/٤)؛ وانظر منه في نفس المعنَى: (٣١٢/٢).

499- القرافِيّ، «الفروق»: (٢٢٠/٤)؛ وانظر: الأبياريّ، «الورع»: (ص/١٧)، والقُرطبيّ، «المفهم»: (٤٨٨/٤).

500- الأبياريّ، «الورع»: (ص/١٦)؛ وانظر: ابن القيّم، «مدارجُ السّالكين»: (٤٤٥/٢)؛ فله في ذلك الموضُوع كلامٌ نفيسٌ.

وبذلك يكون قد وضَح أنّ ترك التوسّع في المباح إنما يصلح أن يكون طريقاً سالكة للعمل بالاحتياط باعتبار العوارض المضادّة لأصل الإباحة وقوعاً وتوقّعاً، وهو نفس المعنى الذي اعتبَره الشّارع في ترغيبه عن مُلابسة المُتشابهات؛ وذلك «لأنّ التّحقيق فيها أنها راجعةٌ إلى أصل الإباحة؛ غير أنّ توقّع مجاوزتِها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبَره الشّارعُ؛ فنهى عن مُلابستها، وهو أصلٌ قطعيٌّ مرجُوعٌ إليه في أمثال هذه المطالب، ويُنافي الرّجوع إلى أصل الإباحة»(٥٠١).

والدّليلُ الواضحُ على أنّ مجرّد ترك المباح لا يكون طاعةً إجماعُ المسلمين قاطبةً على أنّ مَن نذر ترك شيءٍ مُباح؛ لَم يلزمه الوفاءُ به؛ ممّا يدلّ دلالةً لا مجال معها للاحتمال أنّ التّرك المجرّد ليس مقصوداً بالطّلب من جهة الشّارع؛ وفي معرِض سوق الأدلّة على ذلك يقول الشّاطبيّ: «والرّابع: إجماعُ المسلمين على أنّ ناذر ترك المباح؛ لا يلزمه الوفاءُ بنذره بأن يترك ذلك المباح، وأنّه كنذر فعله... فلو كان تركُ المباح طاعةً؛ للزم بالنّذر؛ فدلّ على أنّه ليس بطاعة»(٥٠٢).

ومُستند الإجماع الذي ذكره الشّاطبيّ هو الحديثُ الذي رواه البخاريّ عن ابن عبّاس ﵄ قال: بينما رسُول الله ﷺ يخطب؛ إذا هو برجل قائمٍ؛ فسأل عنه؛ فقالوا: أبو إسرائيل؛ نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظلّ ولا يتكلّم ويصُوم؛ فقال ﷺ: «مرُوه؛ فليتكلّم وليستظلّ وليقعد ويتمّ صومه»(٥٠٣).

قال الأبياريّ مُعقّباً عليه: «أمره أن يُتمّ ما كان لله طاعة، وأن يترك ما ليس بطاعة إليه، وليت المتورّع بترك المباح يخرج سالماً؛ بل هو عاصٍ لله إذا أسند إلى الشّريعة ما ليس منها»(٥٠٤)؛ وفي نفس المعنى يقول الشّاطبيّ: «فأنت ترى كيف أبطل عليه التبدّع بما ليس

501- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٨٦).

502- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١١٠)؛ وانظر: الأبياريّ، «الورع»: (ص/١٧)، وابن عاصم، «مُرتقى الوصُول»: (ص/٤٨).

503- البُخاريّ، كتاب: الأيمان والنّذور، باب: النّذرُ فيما لا يملك وفي معصية، رقم: ٦٣٢٦، (٦/٢٤٦٥).

504- الأبياريّ، «الورع»: (ص/١٧)؛ وانظر: ابن حجر، «فتح الباري»: (١١/٥٨٨).

بمشرُوع، وأمره بالوفاء بما هو مشرُوعٌ في الأصل؛ فلولا الفرقُ بينهما لَم يكن للتّفرقة بينهما معنىً مفهومٌ»[٥٠٥].

ويتقرّر من ذلك أنّ ترك المباح المحض لمجرّد التّشديد لا لغرض سواه؛ ليس من قَبِيل الاحتياط في شيءٍ؛ بل هو مخالفةٌ ظاهرةٌ لما عُلم يقيناً من الشّارع أنّه لَم يقصد إلى تشريعه، والتّكليف به؛ ولذلك عدّ الإمام الشّاطبيّ الاقتصار من المأكول على أخشنه وأفظعه لمجرد التّشديد من صنوف البدع المذمومة؛ «لأنّ الشّرع لَم يقصد إلى تعذيب النّفس في التّكليف، وهو أيضاً مخالفٌ لقوله ﷺ: إنّ لنفسك عليك حقّاً[٥٠٦]؛ وقد كان النّبيّ ﷺ يأكل الطيّب إذا وجده، وكان يُحبّ الحلواء والعسل[٥٠٧]، ويُعجبه لَحمُ الذّراع[٥٠٨]، ويُستعذب له الماء[٥٠٩]؛ فأين التّشديدُ من هذا؟»[٥١٠].

المسلكُ الخامسُ:- الخروجُ من الخلاف[٥١١]: ومن المسالك البارزة في العمل بالاحتياط عند الفقهاء الخروجُ ما أمكن من الخلاف، وذلك باجتناب ما اختُلف في تحريمه،

505- الشّاطبيّ: «الاعتصام»: (٢٣٢/١).

506- أخرجه البخاريّ عن سلمان ﷺ، كتاب: الأدب، باب: صنع الطّعام للضّيف والتكلّف له، رقم: ٥٧٨٨، (٢٢٧٣/٥).

507- حديث: «كان يحبّ الحلواء والعسل»؛ أخرجه البخاريّ عن عائشة رضي الله عنها، كتاب: الأطعمة، باب: الحلواء والعسل، رقم: ٥١١٥، (٢٠٧١/٥)، ومسلمٌ، كتاب: الطّلاق، باب: وجوب الكفّارة على مَن حرّم امرأته ولَم ينو الطّلاق، رقم: ١٤٧٤، (١١٠٠/٢).

508- أخرجه أبو داود عن ابن مسعود ﷺ، كتاب: الأطعمة، باب: في أكل اللّحم، رقم: ٣٧٨٠، (٣٧٧/٢)؛ وهو حديثٌ صحيحٌ؛ انظر: العراقيّ، «تخريجُ أحاديث الإحياء»: (٢٩٤/٢)، والألبانيّ، «الجامع الصّغير وزيادتُه»، رقم: ٩١١٢، (ص/٩١٢).

509- أخرجه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها، كتاب: الأشربة، باب: في إيكاء الآنية، رقم: ٣٧٣٥، (٣٦٦/٢)؛ وهو حديثٌ صحيحٌ؛ انظر: العراقيّ، «تخريج أحاديث الإحياء»: (٢١٢/١)، والألبانيّ، «الجامع الصّغير وزيادتُه»، رقم: ٩٠٨٢، (ص/٩٠٩).

510- الشّاطبيّ: «الاعتصام»: (٢٦٦/١)؛ وانظر الأوصاف التي ذكرها للنبيّ ﷺ عند: ابن القيّم، «زاد المعاد»: (١٩٤/٤).

511- الخلافُ لغة: المضادّة؛ يقال: خالفه إلى الشّيء؛ أي عصاه إليه، أو قصده بعد أن نهاه عنه، وتخالف القوم؛ إذا ذهب كلٌّ منهم إلى غير مذهب الآخر؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٩١/٩)،

وفعل ما اختُلِف في وجوبه؛ قال النّوويّ: «ومنَ الورع المحبوب تركُ ما احتلف العلماءُ في إباحته اختلافاً محتملاً، ويكون الإنسانُ مُعتقداً مذهبَ إمام يُبيحه، ومن أمثلته الصّيد والذّبيحة إذا لَم يُسم عليه؛ فهو حلال عند الشّافعيّ، حرامٌ عند الأكثرين، والورعُ لُمعتقد مذهبِ الشّافعيّ تركُ أكله»[٥١٢].

وإنما اعتُبِر الخروجُ من الخلاف أمراً مُستحبّاً؛ لما يُحقّقه من احتياط لشأن التّكاليف الشّرعيّة؛ «لأنّ المكلّف إنما يفعله بدافع الفرار من الوقوع في المنهيّ عنه الموجِب للمؤاخذة والعقاب، ويُراعي خلاف غيره حسماً للشّبهة المنتصبة في طرفه هو؛ مع خلوّها في طرف مخالفه، وتصرُّفه على هذا النّحو آيلٌ في الجملة إلى أصل البناء على اليقين المُتفصّي عن الحزم»[٥١٣].

والخروجُ من الخلاف أفضلُ من الوقوع فيه، وهذه الأفضليّةُ يشهد لها جملةٌ من المعانِي الشّرعيّة المعتبَرة؛ من أبرزها ما أشار إليه القرافيّ بقوله: «الجمعُ بين أدلّة المُختلفين، والعمل بمُقتضى كلّ دليل؛ فلا يبقى في النّفس توهّم أنّه قد أهمل دليلاً لعلّ مُقتضاهُ هو الصّحيح؛ فبالجمع ينتفي ذلك، فأُثِر الجمعُ بين المذاهب في جَميع مُقتضيات الأدلّة في صحّة العبادة والتصرّف؛ فتأمّل ذلك»[٥١٤].

والفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٧٨). والخلافُ اصطلاحاً: مُنازعةٌ تجري بين مُتعارضين لتحقيق حقّ، أو لإبطال باطل؛ انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٣٥)، والمناويّ، «التّعاريف»: (ص/٤٢)؛ والفرق بين ما تعارضت فيه الأدلّة وما اختلف فيه العلماء اعتباريٌّ؛ فالأوّل يُنظرُ فيه إلى الأدلّة من حيث تكافؤها؛ دون اعتبار لما ينتجُ عن ذلك التّكافؤ، وأمّا الثّاني فيُنظرُ فيه إلى الأثر النّاتج عن حدُوث ذلك التّكافؤ؛ بقطع النّظر عن حقيقة ذلك التّكافؤ؛ انظر: الشّنقيطيّ، «كوثر المعانِي الدّراريّ»: (٣٧٣/٢).

512- النّوويّ، «المجموع»: (٤١٩/٩)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٢٤٣/١)، والقرافِيّ، «الفروق»: (٢١٠/٤)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١٢٧/٢).

513- انظر: السّنوسيّ، «مُراعاة الخلاف»: (ص/٣٢).

514- القرافِيّ، «الفروق»: (٢١٩/٤)؛ وانظر في نفس المعنى: ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١١/١).

وقال ابنُ السّبكيّ مُبيِّناً المعنى الذي قام على أساسه هذا المسلك: «إنّ أفضليّته ليست لثبوت سنّة خاصّة فيه؛ بل لعموم الاحتياط والاستبْراء للدّين، وهو مطلوبٌ شرعاً مُطلقاً؛ فكان القولُ بأنّ الخروج من الخلاف أفضلُ ثابتٌ من حيث العمومُ، واعتماده من الورع المطلوب شرعاً؛ فمن ترك لعب الشّطرنج معتقداً حلَّه؛ خشيةً من غائلة التّحريم؛ فقد أحسن وتورّع»[٥١٥].

وللعمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ شروطٌ لا يستقيم دونَها؛ إذ ليس كلّ خلاف يصلحُ أنّ يكون مثاراً للاشتباه المسوّغ للعمل بالاحتياط، وإنّما يصلحُ من ذلك ما استجمعَ معانِي الاعتبار؛ ومن أهمّ هذه المعاني:-

المعنى الأوّل: أن يكون مستندُ المخالف قويّاً؛ وذلك بأن يكون الدّليلُ الذي اعتمده في المسألة له حظٌّ من النّظر والاعتبار؛ وأمّا إذا كان مستندُه في غاية الضّعف والبُعد عن جادّة الاستدلال السّليم؛ فلا يكون خلافُه سبباً يصلحُ للاعتماد عليه في سلوك منهج الاحتياط؛ سواءً في مقام الاستنباط أو في مقام الامتثال؛ قال القرافيّ: «على هذا المنوال تجري قاعدةُ الورع؛ وهذا مع تقارُب الأدلّة؛ أمّا إذا كان أحدُ المذهبين ضعيفَ الدّليل جدّاً؛ بحيث لو حكم به حاكمٌ لنقضناه؛ لَم يحسن الورعُ في مثله، وإنّما يحسن إذا كان ممّا يمكن تقريرُه شريعة»[٥١٦].

فالعبرةُ عند العمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ بقوّة مُستند المخالف؛ فمَن قوي مستندُه اعتُدّ بخلافه، وإن كانت مرتبتُه في الاجتهاد دون مرتبة مخالفه، ومن ضعُف مُدركُه لَم يُعتدّ بخلافه، وإن كانت مرتبتُه أرفعَ من مرتبة مخالفه؛ قال الجُوينيّ: «واعلم أنّ الاحتياط في دلائل المذاهب لا في المذاهب؛ فكم من مسألة خلاف لا يُبالَى فيها بخلاف المخالف، ولا يتداخلُنا رِيبةٌ ولا مِريةٌ في مذهبهم لضعف أدلّتهم، ووَهاءٍ أسئلتهم»[٥١٧].

515- ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١/١١٢)؛ وانظر أيضاً: الغزاليّ، «الإحياء»: (٢/١١٥)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٣٧).

516- القرافِيّ، «الفروق»: (٤/٢١٢).

517- الجُوينيّ، «التّبصرةُ»: (ص/١٧٧).

ومُقتضى ذلك أنّ عين الخلاف ليس شُبهةً كما يُوهم كلامُ بعض الفقهاء؛ وإنما الشّبهة ناشئةٌ في الأصل من قوّة المُدرك الذي يقومُ عليه قولُ المخالف[٥١٨]؛ ولَمّا كان التورّطُ في خلافه مظنّةً لها-: رُتّب عليه حكمُ الاحتياط باجتنابه؛ مُراعاةً لقوّة المأخذ الكائنة في طرفه[٥١٩].

وفي بيان مُراد الفقهاء من قوّة المُستند؛ يقول ابنُ السّبكيّ: «ونعنِي بالقوّة ما يُوجبُ وقوف الذّهن عندها، وتعلّق ذي الفطنة بسبيلها لا انتهاض الحجّة بِها؛ فإن الحجّة لو انتهضت بِها لما كنّا مخالفين لها»[٥٢٠].

وعند التأمّل في هذا المعنى الذي اشترطه الفقهاءُ للعمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ في مقام الامتثال يتبيّن لنا أنّ مداره قائمٌ في الأساس على معنى كليّ، وهو أن يكون الخلاف الذي يُراد الخروجُ منه من قَبيل ما يُعتدّ بمثله؛ وذلك «لأنّ من الخلاف ما لا يُعتدّ به في الخلاف»[٥٢١].

والخلافُ الذي لا يُعتدّ به في الخلاف، ولا يصحّ اعتبارُه من مسالك الاحتياط يمكننا أن نُصنّفه إلى قسمين:-

الأوّل:- ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشّريعة؛ كالقول بتجويز ربا الفضل، والقول بتجويز زواج المتعة، وغير ذلك مما نُقل فيه الخلافُ عن بعض الفقهاء؛ مع أنّه مخالفٌ لأصُول الشّرع المقطوع بها، وقد تقرّر:- أنّه لا عبرة بالظنيّ المخالف للقطعيّ، والخلاف الذي هو من هذا القَبيل معدودٌ لدى العلماء من الأقوال الشّاذّة، والزّلات الظّاهرة، والعمل به ممتنعٌ إجماعاً[٥٢٢].

518- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١١٠/٢)، والغزاليّ، «الإحياء»: (١١٥/٢)، والأبياريّ، «الورع»: (ص/٦٠)

519- انظر: السّنوسيّ، «مُراعاة الخلاف»: (ص/٤٦).

520- ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١٢/١)؛ وانظر: ابن عبد السلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٤١٢).

521- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢١٤/٤)؛ وانظر: المرينيّ، «القواعد الأصُوليّة»: (ص/١٣٦).

522- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٨١/٨)، وابن النجّار، «شرحُ الكوكب المنير»: (ص/٦٢٧)، والشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٢٧٢).

ومثلُ هذه الزلات -كما يُقرّر الشّاطبيّ-: «لا يصحّ اعتمادُها خلافاً في المسائل الشّرعيّة؛ لأنها لَم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل مِن صاحبها اجتهادٌ؛ فهو لَم يُصادف فيها محلاًّ؛ فصارت في نسبتها إلى الشّرع كأقوال غير المجتهد»(٥٢٣).

وقد حذّر الشّارعُ من زلّة العالِم في جملة من النّصوص؛ منها ما رواه الطّبرانِيّ عن عمرو بن عوف قال : سمعت رسُول الله ﷺ يقول: «إنّي أخاف على أمّتي من بعدي من أعمال ثلاثة»؛ قالوا: ما هنّ يا رسُول الله؟ قال: «زلّة عالِم، وحكمُ جائر، وهوى متّبع»(٥٢٤)؛ وذلك يعني أنّ الشّذوذ في القول مُنكرٌ ينبغي بيانُه، وتأثيمُ من يتعمّد العملَ به؛ وهو ما أكّده العزُّ بن عبد السّلام عندما سُئل عن التّقليد في مثل هذه الخلافيّات؛ حيث أجاب قائلاً: «يُنظر إلى الفعل الذي فعله المكلّف؛ فإن كان ممّا اشتهر تحريمُه في الشّرع أثِم، وإلا لَم يأثَم»(٥٢٥).

الثّاني:- الخلافُ القائمُ على الانتصار للنّفس والهوى، أو المقصُود به التفلّتُ من التّكاليف ومُقتضياتها، والتّلاعبُ بأحكام الشّريعة بما يُوافق الهوى؛ ولا شكّ في حرمته؛ وامتناع الالتفات إليه في شيءٍ من العمل، وقد حكى الأنصاريّ إجماع العلماء على تحريم مثل هذه المخالفات(٥٢٦).

وهذا الصّنف من الخلاف مذمومٌ بكلّ أشكاله ومختلف صُوره؛ لأنّ حظّ الهوى فيه غلب الحرص على تحرّي الحقّ والصّواب، والهوى لا يأتِي بخير مُطلقاً؛ فهو مطيّةُ الشّيطان التي يُضلّ بِها بني الإنسان؛ كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وإنّ كثيراً ليُضلّون بأهوائهم بغير علم﴾(٥٢٧).

523- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٧٢/٤).

524- الطّبرانِيّ، «المعجم الكبير»، رقم: ١٤، (١٧/١٧)؛ قال الهيتميّ: «وفيه كثير بنُ عبد الله المزنيّ، وهو ضعيفٌ، وبقيّة رجاله ثقاتٌ»؛ انظر: الهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٤٣١/٥).

525- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٨٢/٨).

526- انظر: الأنصاريّ، «فواتحُ الرّحموت»: (٤٠٦/٢)؛ وانظر أيضاً: النّفراويّ، «الفواكه الدّوانِيّ»: (٢٤/١).

527- سُورة الأنعام، الآية: (١١٩).

المعنى الثّاني:- أن لا يكون الخلاف لمجرّد خفاء الدّليل على المخالف؛ لأنّ مَن خفي عليه الدّليل يكون مُتمسّكاً بالعدم، والتمسّك بالعدم مستندٌ ضعيفٌ قابلٌ للرّفع بأدنَى دليل يُفيد الانتقال عن مُوجَبه[٥٢٨]؛ قال الشّاطبيّ: «وإنما يُعدّ في الخلاف الأقوالُ الصّادرة عن أدلّة مُعتبَرة في الشّريعة كانت ممّا يقوى أو يضعُف، وأمّا إذا صدرت عن مجرّد خفاء الدّليل، أو عدم مُصادفته؛ فلا؛ فلذلك قيل: إنّه لا يصحّ أن يُعتدّ بها في الخلاف؛ كما لَم يعتدّ السّلفُ الصّالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل والمتعة ومحاشي النّساء[٥٢٩]، وأشباهها من المسائل التي خفِيت فيها الأدلّة على مَن خالف فيها»[٥٣٠].

ومُؤدّى ذلك أنّ الخلاف إنما يكون مُورثاً للشّبهة المقتضية للاحتياط إذا لَم يوجد نصٌّ أو إجماعٌ يُناقض مُقتضاه؛ فإن وُجِد شيءٌ من ذلك كان وجودُ الخلاف كعدمه، ولو كان له مستندٌ معنويٌّ آخر؛ وفي تقرير ذلك يقول النّوويّ: «المختلَفُ فيه الذي يكون في إباحته حديثٌ صحيحٌ بلا مُعارض، وتأويلُه ممتنعٌ أو بعيدٌ؛ فلا أثر لخلاف مَن منعه؛ فلا يكون تركُه ورعاً محبوباً؛ فإنّ الخلاف في هذه الحالة لا يُورثُ شبهة، وكذلك إذا كان الشّيء مُتّفقاً عليه؛ ولكن دليلُه خبر آحاد؛ فتركه إنسانٌ لكون بعض النّاس منع الاحتجاجَ بخبر الواحد؛ فهذا التّركُ ليس بورع؛ بل وسواسٌ؛ لأنّ المانع للعمل بخبر الواحد لا يُعتدّ به، وما زالت الصّحابة فمن بعدهم على العمل بخبر الواحد»[٥٣١].

المعنى الثّالثُ:- أن لا يؤول العملُ بِهذا المسلك إلى أن يترك المجتهدُ مذهبَه بالكليّة؛ و«أمّا إذا لزم من رعي الخلاف تركُ المجتهد لقوله ودليله جملةً؛ فإنّ ذلك خارجٌ عن مسمّى مراعاة الخلاف؛ وإنما هو تقليدٌ للغير بعد الاجتهاد والنّظر، وجلّ العلماء على منعه»[٥٣٢]؛

528- انظر: البُخاريّ، «كشف الأسرار»: (٤١٦/٣).

529- المرادُ بمحاشي النّساء أدبارهنّ؛ جمع محشاة؛ ويُطلق في الأصل على أسفل مواضع الطّعام من الأمعاء؛ ثُمّ كنى به عن الدّبر؛ ويُقال فيه: محاشُّ جمع محشّة؛ انظر: الفيروزآباديّ، «القاموس المحيط»: (ص/٧٦١).

530- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٧٢/٤).

531- النّوويّ، «المجموع»: (٤١٩/٩)؛ وانظر في عين المعنى: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٦٢/٢١).

532- السّنوسيّ، «مراعاةُ الخلاف»: (ص/٨٠).

لأنّه من قَبيل التّرك لما أُمر به من الاجتهاد والنّظر فيما يعنّ له من المسائل، واتّباعِ ما غلب على ظنّه بشأنِها؛ وغايةُ ما يفيدُه كلٌّ قول اجتهاديّ هو الظنّ، وإذا تردّد الأمر بين ظنّين؛ لَم يصلح رفعُ أحدهما بالآخر اتّفاقاً؛ قال الآمديّ: «المكلّفُ إذا كان قد حصلت له أهليّة الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل؛ فإن اجتهد فيها، وأدّاه اجتهادُه إلى حكمٍ فيها؛ فقد اتّفق الكلّ على أنّه لا يجوزُ له تقليدُ غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنّه، وتركُ ظنّه»(٥٣٣).

وفي التّأكيد على مضمُون هذا الشّرط في العمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ؛ يقول الزّركشيّ: «إنّ المجتهد لما كان يُجوِّز خلافَ ما غلب على ظنّه، ونظر في مُتمسّك خصمه؛ فرأى له موقعاً راعاه على وجهٍ لا يُخلّ بما غلب على ظنّه.. وهذا من دقيق النّظر والأخذ بالحزم»(٥٣٤).

وواضحٌ من ذلك التّقرير أنّ قول المخالف إنما يحسنُ أن يلتفت إليه المكلّفُ إذا كان في العمل به عملٌ بما عنده وزيادة؛ كأن يكون اعتقادُه في المسألة الكراهة؛ واعتقاد غيره التّحريم؛ فينكفّ عن الفعل احتياطاً؛ ولا يُعتبر ذلك منه تركاً لاعتقاده الأوّل؛ إذ مجرّد الكفّ ليس رجوعاً للقول بالتّحريم؛ لأنّ الكفّ أعمُّ منه؛ يقول ابنُ عرفة في سياق الكشف عن وجه الفرق بين الكفّ والتّحريم؛: «التّحريم المجموعُ المركّب من الكفّ مع اعتقاد الذمّ على الفعل؛ فالكفّ أعمُّ منه، ولا يلزم من القول بالأعمّ القول بالأخصّ ولا رجوعٌ إليه»(٥٣٥).

533- الآمديّ، «الإحكام»، (٤/٢١٠)؛ وانظر أيضاً: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/١٣١)، وابن نجيم، «الأشباه والنّظائر»، (ص/١٠٥).

534- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٨/٣١٠).

535- انظر: الونشريسيّ، «المعيارُ المُعرب»: (٦/٣٨٠)؛ ويمكننا بناءً على ذلك أن نفرّق بين الإقدام والإيجاب أيضاً؛ بأن نقول: الإقدام على الفعل أعمّ من الإيجاب الذي هو مُركّبٌ من مجموع الفعل مع اعتقاد الذمّ على ترك الفعل، ولا يلزم من القول بالأعمّ القولُ بالأخصّ.

المعنى الرّابع:- أن لا يكون الخروجُ من الخلاف مُوقعاً في خلاف آخر؛ قال النّوويّ: «إنّ العلماء مُتّفقون على الحثّ على الخرُوج من الخلاف؛ إذا لَم يلزم منه إخلالٌ بسنّة، أو وقوعٌ في خلاف آخرَ»[٥٣٦].

واشتراط هذا المعنى في انتهاج هذا المسلك الاحتياطيّ ظاهرُ الفائدة؛ إذ إنّ قصد المحتاط من العمل به هو ترك مواقع الاختلاف لكونِها من مظانّ الشُّبه؛ فإذا كان الخروجُ من الخلاف يُوقعه في خلافٍ آخر؛ انتفى المقصُود من الخرُوج أصلاً، ولَم يعُدْ لمحاذرته من الوقوع فيه معنىً يمكنُ أن يكون مَرعيّاً لدى الشّارع؛ ولهذا المعنى لَم يستحبّ العلماء لمن يعتقدُ أنّ فصل الوتر أفضل أن يُراعي خلاف أبي حنيفة ﷺ القائل بأنّ وصله أفضل[٥٣٧]؛ وذلك لأنّه يؤول إلى مُواقعةِ خلاف آخر؛ وهو مخالفة مَن يقول بوجُوب الفصل، ولا يُجيز الوصل[٥٣٨]. قال قليوبِيّ: «وما قيل: إنّ وصل الثّلاثة الأخيرة أفضلُ خروجاً من خلاف أبي حنيفة ﷺ، ردّه الإمام الشّافعيّ ﷺ بأنّ محلّ مُراعاة الخلاف إذا لَم يُوقع في حرام أو مكروه كما هنا»[٥٣٩].

ويلتحقُ بِهذا المسلك الاحتياطيّ عند المالكيّة مسلكٌ آخر، وهو مُراعاة الخلاف بعد الوقوع[٥٤٠]؛ وذلك بأن يقع فعلٌ مختلفٌ في صحّته وبُطلانه بين العلماء؛ فيحكم مَن مذهبُه البطلانُ من الفقهاء بصحّته بعد وقوعه؛ لاشتمال التّصحيح على مصلحة أعظم من مصلحة الإلغاء.

والأصلُ في ذلك ما رواه التّرمذيّ وغيرُه عن أمّ المؤمنين عائشة أنّ رسول الله ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليّها؛ فنكاحُها باطلٌ فنكاحها باطلٌ، فنكاحها باطلٌ؛

536- النّوويّ، «شرحُ صحيح مسلم»: (٢٣/٢)؛ وانظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٣٧).

537- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٢٧٠/١)، والبابرتيّ، «العناية»: (٤٢٣/١).

538- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٣٧).

539- قليوبيّ، «حاشيتا قليوبيّ وعميرة»: (٢٤٣/١).

540- وأكثَر العلماء لا يفرّقون بين الخرُوج من الخلاف ومُراعاته، ويجعلون العبارتين بمعنى واحد، وهو اعتبار الخلاف ابتداءً؛ أي قبل الشّروع في المختلف فيه، وفرّق فقهاء المالكيّة بينهما؛ فخصّوا الأولَى بما يكونُ قبل الإقدام على المختلف فيه، وخصّوا الثّانية بما يكونُ بعد حصُوله، أي اعتبارُ الخلاف انتهاءً؛ انظر: الرصّاع، «شرح حدود ابن عرفة»: (ص/١٧٧).

فإن دخل بِها؛ فلها المهرُ بما استحلّ منها؛ فإن اشتجرُوا؛ فالسّلطان ولِيّ مَن لا ولِيَّ له»[٥٤١].

فقد حكم النبيّ ﷺ ببطلان النّكاح قبلَ وقوعه، وألزم الزّوج بدفع المهر بعده؛ قال الشّاطبيّ: «وهذا تصحيحٌ للمنهيّ عنه من وجه؛ ولذلك يقعُ فيه الميراثُ، ويثبتُ به النّسبُ للولد، وإجراؤُهم النّكاحَ الفاسدَ مجرى الصّحيح في هذه الأحكام، وفي حُرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحّته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزّنَى، وليس في حُكمه باتّفاق؛ فالنّكاح المختلفُ فيه قد يُراعى فيه الخلاف؛ فلا تقع فيه الفرقةُ إذا عُثر عليه بعد الدّخول مُراعاةً لما يقترن بالدّخول من الأمور التي تُرجّح جانبه ومعناه»[٥٤٢]، ثُمّ قال مُبيّناً وجهَ الاحتياط في تصحيح ذلك العقد المنهيّ عنه ابتداءً: «وهذا كلّه نظرٌ إلى ما يؤُول إليه ترتّبُ الحكم بالنّقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة تُوازي مفسدةَ النّهي أو تزيد»[٥٤٣].

فوجهُ درء المفسدة في مُراعاة الخلاف بعد الوقوع ظاهرٌ من خلال تأكيد الدّرء ومنعه، وتنْزيل المفسدة الأقلّ منْزلة الأكثر، والمعنى في ذلك أنّ رأي المجتهد لما كان ظنيّاً، لاستناده إلى ظنيّ، وكان احتمالُ الخطأ عليه وارداً على كلّ حال؛ جاز له أن يُراعي قولَ مخالفه، وهو غيرُ قاطعٍ بخطئه على الوجه الذي يكون فيه عاملا بالرّأيين معاً؛ احتياطاً لدينه، وتبرئةً لذمّته، وليس ذلك من قَبِيل التّحكّم الممنوع؛ لأنّ له مُرجّحاً في الواقع، وهو اشتمال

541- التّرمذيّ، كتاب: النّكاح، باب: لا نكاح إلا بولِيّ، رقم: ١١٠٢، (٤٠٧/٣)؛ قال التّرمذيّ: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»، وقال عنه ابن الجوزيّ: «هذا الحديث صحيحٌ، ورجاله رجالُ الصّحيح، وقد أخرجه أبو عبد الله الحاكمُ في المُستدرك على الصّحيحين»؛ انظر له: «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٢٥٥/٢)؛ وانظر أيضاً: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (١٨١/٣)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٢٤٣/٦)؛ وقوله ﷺ: «اشتجرُوا»؛ معناه: تخالفوا وتنازعوا؛ يقال: شجرَ بينهم الأمر شُجوراً؛ أي تَنازعُوا فيه؛ انظر: الفيروز آباديّ، «القاموسُ المحيط»: (ص/٥٣٠).

542- الشّاطبيّ: «الموافقات»: (٢٠٤/٤)؛ وانظر بقيّة النّصوص التي تقومُ بِهذا المعنى وتشهدُ له هناك؛ فقد حشد جملةً منها.

543- الشّاطبيّ: «الموافقات»: (٢٠٥/٤)؛ وراجع: ميّارة، «شرحُ تحفة الحكّام»: (٢٤٧/١).

المراعاة على مصلحة ثبت أنّ الشّرع يُراعي مثلها، وثبوتُ الرّجحان ونفيُه إنما يكون بحسب نظر المجتهد في النّوازل(٥٤٤).

وفي تقرير ذلك المعنى والتّأصيل له يقول الإمامُ الشّاطبيّ: «مَن واقع منهيّاً عنه؛ فقد يكونُ فيما يترتّب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التبعيّة لا بحكم الأصالة، أو مُؤدٍّ إلى أمرٍ أشدَّ عليه من مُقتضى النهّي؛ فيُترك وما فعل من ذلك، أو نُجيز مَا وقع من الفساد على وجهٍ يليقُ بالعدل؛ نظراً إلى أنّ ذلك الواقِعَ واقَعَ المكلّفُ فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجُوحاً؛ فهو راجحٌ بالنّسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأنّ ذلك أولَى من إزالتها مع دخُول ضررٍ على الفاعل أشدَّ من مُقتضى النّهي؛ فيرجعُ الأمرُ إلى أنّ النّهي كان دليلُه أقوى قبلَ الوقوع، ودليلُ الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن من القرائن المُرجّحة»(٥٤٥).

ويقول في بيان الهيئة التي تَمّ على أساسها تصحيحُ هذا العقد: «ومعنى هذا الوجه: أنّ نَهي الشّارع كان لأمرٍ؛ فلمّا زال ذلك الأمرُ ارتفع النّهيُ؛ فصارُ العقدُ مُوافقاً لقصد الشّارع؛ إمّا على حُكم الانعطاف إن قدّرنا رجُوع الصحّة إلى العقد الأوّل، أو غير حُكم الانعطاف؛ إن قلنا: إنّ تصحيحه وقع الآن لا قبلُ، وهذا الوجهُ بناءً على أنّ مصالِح العباد مُغلّبةٌ على حكم التعبّد»(٥٤٦).

وقد يُفهم من كلام بعض مَن استشكل قاعدة الخروج من الخلاف أنّ العمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ من الأمور المختصّة بالمجتهدين دونَ غيرهم(٥٤٧)؛ والظّاهرُ أنّ ذلك ليس على إطلاقه؛ فإنّ العامّي وإن لَم يكن مؤهّلا للنّظر في اختلافات الفقهاء ومآخذهم؛ إلا أنّه

544- انظر: المشّاط، «الجواهر الثّمينة»: (ص/٢٣٦).

545- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٠٣/٤).

546- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٩٥/١).

547- ومّمن يُفهم من كلامهم ذلك:- ابن الشّاط؛ حيثُ قال في معرِض إيراده لبعض الإشكالات على العمل بهذه القاعدة: «المكلّفون كلّهم دائرُون بين الاجتهاد والتّقليد، والمجتهدُ ممنوعٌ من الأخذ بغير ما اقتضاه نظرُه؛ والمقلّد ممنوعٌ من الأخذ بالذي يقتضي خلافَ مذهبِ مُقلّده في حقّه؛ فلا يصحّ الورعُ الذي يقتضي خلافَ نظر المجتهد في حقّه، وخلاف مذهب المقلّد في حقّ المقلد»؛ انظر: ابن الشّاط، «إدرار الشّروق»: (٢٣٧/٤).

يستطيع الوقوف على ذلك والأخذ بالأحوط منها عن طريق إرشاد المفتي له إلى سلوك الورع؛ أو عن طريق سماع أهل العلم وحضُور مجالس العلماء، ونحو ذلك؛ ومهما يكن المكلّفُ حريصاً على دينه؛ فلن يعدم وسيلةً تُوصله إلى الوقُوف على مسائل الخلاف التي يصحّ فيها العملُ بالورع[٥٤٨].

هذا حكمُ العاميّ الذي لا يملك من وسائل المعرفة ما يُمكّنه من النّظر في اختلافات العلماء ومداركهم، والانتباه إلى ما يصلحُ منها لأن يُراعى من غيره؛ وأمّا العاميّ «الذي بإمكانه إدراكُ المأخذ من الدّليل، وفهم وجه استنباطه؛ فالمجتهد بالنّسبة له معرّفٌ للحكم، وكاشفٌ عنه»[٥٤٩]، وله أن يقف على مسائل الخلاف والخرُوج من مُشكلها على وجه التورّع والاحتياط.

المسلكُ السّادسُ: تركُ الرّخص غير المقطوع بِها: والمرادُ بهذا المسلك الاحتياطيّ أن يترك المكلّف كلّ رخصة مختلف فيها بين الفقهاء اختلافاً مُعتبَراً، ولا يأتِي من الرّخص إلا المقطوع به، أو ما هو في حكم المقطوع به؛ وفي سياق ذلك يقول الشّاطبيّ: «ومن الفوائد في هذه الطّريقة الاحتياطُ في اجتناب الرّخص في القسم المتكلّم فيه، والحذرُ من الدّخول فيه؛ فإنّه موضعُ التباس، وفيه تنشأ خُدعُ الشّيطان ومحاولات النّفس والذّهاب في اتّباع الهوى على غير مهيع.. وإنما يُرتكب من الرّخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبّدات، أو كان ابتدائيّاً كالمُساقاة والقرض؛ لأنّه حاجيٌّ، وما سوى ذلك فالملجأ فيه إلى العزيمة»[٥٥٠].

ومن أمثلة هذا المسلك ما أشار إليه ابنُ السّبكيّ بقوله: «ولنمثّل له بمن يُديم السّفر؛ فإنّ الإتمام أفضلُ له من القصر؛ مُراعاة لقول بعض العلماء: إنّه لا يجوز له القصرُ في هذه الحالة»[٥٥١].

548- انظر: الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٤٢)؛ وانظر أيضاً: بلكا، «الاحتياط»: (٢٨٤)، والسّنوسيّ، «مُراعاة الخلاف»: (ص/١٠٢).

549- انظر: السّنوسيّ، «مُراعاة الخلاف»: (ص/١٠٢).

550- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٣٣٨).

551- ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١/١١٧).

والعمل بِهذا المسلك في مقام امتثال التّكاليف الشّرعيّة يمثّل رأي أكثَر العلماء القائلين بعدم جواز الترخّص بمسائل الخلاف؛ إلا في إطار قيُود وضوابط لا ينبغي إهمالها[٥٥٢]؛ وذلك لأنّ تتبّع رُخص المذاهب والجريَ وراءَها دون قيدٍ؛ يؤول إلى الهرُوب من التّكاليف والمسؤوليةّ، وهدم عزائم الدّين، ويتعارضُ مع مقصُود الشّارع؛ ولذلك اعتبَره أكثرُ العلماء فسقاً لا يحلّ[٥٥٣].

يقولُ الإمام الغزاليّ مُبيّناً بعضَ المفاسد التي تترتّب على الانجرار المُطلق وراء أقوال الفقهاء طلباً للأسهل دون ضابط ولا قيد: «إنّ العوامّ والفقهاء وكلّ مَن لَم يبلغ منصب المجتهدين لا غِنَى لهم عن تقليد إمام واتّباع قُدوة؛ إذ تحكيمُ العقول القاصرة الذّاهلة عن مآخذ الشّرع محالٌ، وتخيّرُ أطيبِ المذاهب وأسهل المطالب بالتقاط الأخفّ والأهون من مذهب كلّ ذي مَذهب محالٌ لأمرين: **أحدُهما:** أنّ ذلك قريبٌ من التّمني والتّشهّي، ويتّسعُ الخرقُ على الرّاقع؛ فينسلّ عن مُعظم مضايق الشّرع بآحاد التوسّعات التي اتّفقت أئمّة الشّرع في آحاد القواعد عليها. **والآخرُ:** أنّ اتّباع الأفضل مُتحتّمٌ، وإذا اعتقد تقدّم واحد تعيّن عليه اتّباعُه وتركُ ما عداه، وتخيّر المذاهب يَجرّ لا محالة إلى اتّباع الفاضل تارةً، والمفضُول أخرى»[٥٥٤].

ومن الأدلّة التي تشهد لهذا المعنى قولُ الله عزّ وجلّ: ﴿فإن تنازعتم في شيءٍ فردّوه إلى الله والرّسُول﴾[٥٥٥]؛ فقد أمر الله عزّ وجلّ عند وقوع الاختلاف بالرّجوع إلى كتابه وسنّة نبيّه ﷺ، ولَم يترك للمكلّف حُريّة اختيار ما يشاءُ من الأقوال؛ مع أنّ مُقتضى ذلك الرّجوع قد يكونُ الأخذَ بأشدّ الأقوال وأشقّها، وليس بأخفّها، وفي بيان وجه دلالة الآية على ذلك؛ يقول الشّاطبيّ: «وموضعُ الخلاف موضعُ تنازع؛ فلا يصحّ أن يُردّ إلى أهواء

552- انظر: ابن عبد السلام، «قواعد الأحكام»: (١٣٥/٢)، الزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٣٢٥/٦)، وآل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/٤٦٣).

553- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٤٥/٤).

554- الغزاليّ، «المنخول»: (ص/٤٨٨)؛ وانظر أيضاً: العطّار، «حاشية العطّار على محلّي»: (٤٤٢/٢).

555- سُورة النّساء، الآية: (٥٩).

النّفوس، وإنما يُردّ إلى الشّريعة، وهى تُبيِّن الرّاجح منَ القولين؛ فيجبُ اتّباعُه لا الموافق للغرض»(٥٥٦).

وأمّا الترخّصُ بمسائل الخلاف المعتبَر حيثُ تدعو الحاجة إلى ذلك؛ فالظّاهرُ جوازُه، ومن أنواع الحوائج المسوِّغة له:- ضعفُ المكلّف عن تكلّف الأشقّ لكبر سنّه، أو لاعتلال بدنه، أو لحداثة إسلامه، ونحو ذلك من المعانِي التي عُهد من الشّارع اعتبارُها في التّخفيف على المكلّفين(٥٥٧).

وذهب بعضُ العلماء إلى منع الترخّص بمسائل الخلاف مُطلقاً(٥٥٨)؛ واستدلّوا لمذهبهم بأنّ قول كلِّ إمام مُستقلٌّ بآحاد الوقائع؛ فإذا لَم تجز مخالفةُ الإمام في بعض المسائل؛ فمن باب أولى ألاّ يجوز ذلك على وجه الإطلاق(٥٥٩)، وأيّدوا ذلك بما نُقل من إجماعٍ على تحريم تتبّع رُخص المذاهب، ومن ذلك ما حكاهُ ابنُ عبد البرّ من الإجماع على تحريم تتبّع الرّخص للعوامّ(٥٦٠).

وهذا القولُ لا ينتهضُ عند المتأمّل في ميزان القدح والاعتراض؛ ويمكننا أن نتلمّس أوجه ضعفه من النّواحي الآتية:-

أوّلاً: مخالفتُه للإجماع؛ فقد أجمع العلماء على أنّ مَن أسلم لَم يجب عليه اتّباع إمامٍ معيّن، وكان مُخيَّراً في تقليد مَن شاء منهم، ولا يرفعُ تقليدُه لواحد بعينه جوازَ تقليده

556- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٤٥/٤).

557- انظر في ذلك المعنى: الأنصاريّ، «فواتحُ الرّحموت»: (٤٠٦/٢)، والشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٦٥٦).

558- وهذا المذهب انتصرَ له الإمامُ الشّاطبيّ في المُوافقات، ونسب القول به إلى أكثر المتأخّرين؛ انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٣٣/٤)؛ وانظر في ذلك أيضاً: ابن عبد البَرّ، «جامعُ بيان العلم وفضله»: (١١٢/٢).

559- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٧٥/٨).

560- انظر: ابن عبد البرّ، «جامعُ بيان العلم وفضله»: (١١٢/٢)؛ وانظر أيضاً: آل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/٤٦٣)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٨٢/٨).

لغيره؛ بل الأصلُ أن يبقى ذلك التّخييرُ قائماً حتى يرد ما ينقل عنه[٥٦١]؛ قال الرّافعيّ فيما نقله عنه الزّركشيّ: «إنّ الصّحابة ﭫ لَم يُوجبوا على العوامّ تعيين المجتهدين؛ لأنّ السّبب - وهو أهليةّ المقلّد للتّقليد- عامٌّ بالنّسبة إلى أقواله، وعدم أهليّة المقلّد مُقتضٍ لعمُوم هذا الجواب»[٥٦٢].

ثانياً: أنّ ما ذكروه وعلّلوا به لمنع الترخّص بمسائل الخلاف إنما يتمّ لهم ويستقيمُ؛ حيثما يكون التّخييرُ مبنيّاً على مجرّد التشهّي واتّباع أهواء النّفوس، وأمّا إذا كان مبنيّاً على الاتّباع والتّقليد لأهل العلم، ومُراعاة المصالِح المعتبرة؛ فلا شكّ في جوازه؛ لأنّ أقوال العلماء مأخوذةٌ من النّصوص، والأخذُ بِها أخذٌ بما دلّت عليه.

وأمّا دعوى الإجماع على منع العمل بمسائل الخلاف على وجه الإطلاق؛ فغير مُسلّمة؛ وذلك لأنّ الخلاف فيها مشهورٌ منذ عهد الأئمة فمَن بعدهم، ولَم يدّع أحدٌ منهم الاتّفاق على رأي مُعيّن فيها، وعلى التّسليم بذلك؛ فهو مخصوصٌ بالمجتهد إذا لَم يُؤدّه اجتهادُه إلى الرّخصة واتّبعها، أو بالعامّي المُقدِم عليها من غير تقليد لأحد ممّن يُوثَق بعلمه؛ لإخلاله بما فُرض عليه[٥٦٣].

وأمّا الرّخصُ الثّابتة المنصوصُ عليها؛ فإنّ العدول عنها تجاوزٌ لمعالِم الحقّ، ولو كان بقصد سلوك منهج الاحتياط في التعبّد؛ وذلك لما فيه من إعراضٍ عن مقصُود الشّارع في التّيسير على الخلق، ولزومٍ للتّشديد في غير محلّه؛ وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿يُريد الله بكم اليُسر ولا يُريد بكم العسر﴾[٥٦٤]؛ فاجتنابُ الرّخص الثّابتة المعلومة من الشّرع نصّاً بابٌ من أبواب التنطّع المذموم، ومظهرٌ من مظاهر الحيدة عن المنهج السّليم، ولا يليق بالمكلّف أن يتركها رغبةً عنها؛ فإنّ «منها ما هو واجبٌ؛ كأكل الميتة عند الضّرورة، ومنها ما هو راجحُ المصلحة؛ كفطر الصّائم المريض، وقصرِ المُسافر وفطرِه، ومنها ما مصلحتُه للمُترخّص

561- انظر: القرافِيّ، «نفائسُ الأصُول»: (٤١٤٧/٩)، و«الذّخيرة»: (١٤١/١)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٧٥/٨).

562- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٧٥/٨).

563- انظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبيرُ»: (٣٥١/٣)، والأنصاريّ، «فواتحُ الرّحمُوت»: (٤٠٦/٢)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٨٢/٨).

564- سُورة البقرة، الآية: (١٨٥).

وغيره؛ ففيه مصلحتان:- قاصرةٌ ومُتعدّية؛ كفطر الحامل والمُرضِع، ففعلُ هذه الرّخص أرجحُ وأفضل من تركها»(٥٦٥).

وفي ذلك السّياق يقول ابنُ رجب الحنبليّ: «ما ثبت فيه عن النبيّ ﷺ رخصةٌ ليس لها مُعارض؛ فاتّباعُ تلك الرّخصة أولَى من اجتنابِها؛ وإن لَم تكن تلك الرّخصةُ بلغت بعض العلماء؛ فامتنع منها لذلك.. وإن كان للرّخصة مُعارِضٌ؛ إمّا من سنّة أخرى، أو من عمل الأمّة بخلافها؛ فالأولَى تركُ العمل بِها، وكذا لو كان قد عمِل بِها شُذوذٌ من النّاس، واشتهر في الأمّة العملُ بخلافها في أمصار المسلمين من عهد الصحابة ﷺ؛ فإنّ الأخذ بما عليه عملُ المسلمين هو المُتعيّنُ؛ فإنّ هذه الأمّةَ قد أجارها اللهُ أن يظهر أهلُ باطلها على أهل حقّها»(٥٦٦).

وهذا المسلك -كما ترى- مُتفرّعٌ عن مسلك الخرُوج من الخلاف وتابعٌ له؛ وذلك لأنّ الرّخص المختلف فيها لا تعدو أن تكون مجالاً من مجالات الخلاف الواسعِ أطرافُه، والمعنى الذي من أجله فُضّل الخروجُ من مواقعِ الخلاف مُتحقّقٌ في ترك الرّخص المختلف فيها أيضاً؛ فإنّ مُلابسها غيرُ آمنٍ من الوقوع في مغبّة الخطأ؛ لاحتمال أن يكون الحقُّ مُستقرّاً مع المخالف في جواز الأخذ بها.

المسلكُ السّابعُ: الأخذُ بالأثقل أو بالأكثَر: ومن المسالك الاحتياطيّة المشهُورة عند العلماء؛ الأخذُ بأثقل أو بأكثَر ما قيل في المسائل المختلَف في أحكامها؛ قال الرّازيّ: «وهاهنا طريقةٌ أخرى يُسمّونَها طريقة الاحتياط، وهي إمّا الأخذُ بأكثر ما قيل، أو بأثقل ما قيل»(٥٦٧).

وحقيقةُ هذا المسلك الاحتياطيّ؛ هي أن يتعلّق تكليفٌ من الشّارع بفعل مُركّب من عدّة أجزاء، فيعلم المكلّف باشتماله على أجزاء مُعيّنة، ويشكّ في اشتماله على آخر مختلف

565- ابن القيّم، «مدارجُ السّالكين»: (٥٨/٢)؛ وانظر: ابن حجر، «فتح الباري»: (٢٧٩/١٣)، وابن رجب، «جامعُ العلوم والحكم»: (ص/١١١).

566- ابن رجب، «جامعُ العلوم والحكم»: (ص/١١١).

567- الرّازيّ، «المحصُول»: (٢١٧/٦).

فيه؛ فإتيانُه بذلك الجزء المشكوك فيه؛ هو مُقتضى الاحتياط؛ لما فيه من تحقّق أداء التّكليف على كلّ تقدير[٥٦٨].

وللعلماء أقوالٌ مُتباينةٌ في مشروعيّة العمل بِهذا المسلك الاحتياطيّ؛ والظّاهرُ أنّ ذلك يختلفُ باختلاف المقام؛ ففي مقام الاجتهاد؛ ينبغي أن تكون العبرةُ بما يُؤدّي إليه النّظرُ السّليم في أصُول الأحكام وأدلّتها؛ لما عُلِم يقيناً أنّ الله تعبّد كلّ مجتهد بما ينقدحُ في ذهنه، فإن أدّاه اجتهادُه إلى حكم تجتمعُ عليه نفسُه؛ لزِمه العملُ به، ولَم يجز له تركُه لغيره؛ قال الشّوكانيّ: «والذي يجب الأخذُ به، ويتعيّن العملُ عليه؛ هو ما صحّ دليلُه؛ فإن تعارضت الأدلّة لَم يصلح أن يكون الأخفُّ ممّا دلّت عليه، أو الأشقُّ مُرجّحاً؛ بل يجب المصيرُ إلى المُرجّحات المعتبَرة»[٥٦٩].

وله أن يُراعي قولَ مَن يُخالفه إذا رأى فيه من ملامح القوّة ما يصلحُ مُستمسكاً لاعتباره على الوجه الذي لا يُخلّ بمؤدّى اجتهاده بالكليّة؛ وذلك بُغيةَ الخروج من الخلاف، وطلباً لسلامة الدّين، وتحقيقاً لبراءة الذمّة؛ فإنّ الخروج من الخلاف خيرٌ من الوقوع فيه؛ كما سلف تقريرُه في المسلك الذي فرَط.

وأمّا في مقام العمل وامتثال التّكاليف في الواقع؛ فينبغي أن يكونُ الحكمُ تابعاً لحال المشكوك فيه: -

أوّلاً: فإن كان ممّا الأصلُ فيه براءةُ الذمّة من المطالبة به؛ «فالصّحيحُ هو القول بالبَراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يُشكّ في دخولها في التّكليف، وعدمُ لزوم الاحتياط في مثل هذه الموارد»[٥٧٠]؛ لأنّ الله عزّ وجلّ تعبّدنا بالبَراءة الأصليّة عند انعدام النّاقل المعتبَر عن مُقتضاها.

568- انظر: الصّدر، «دروسٌ في علم الأصُول»: (ص/١٨٦).

569- الشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٣٦٠)؛ وانظر في عين المعنى: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٢٦/٨)، وابن الصّلاح، «أدب المفتي والمستفتي»: (٨٩/١).

570- الصّدر، «دروسٌ في علم الأصُول»: (ص/١٨٦)؛ وانظر: السّمعانيّ، «قواطع الأدلّة»: (٣٩٦/٣)، والشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٣٦٠).

وإذا تعلّق الأمرُ بحقّ مَن حقُوق العباد المبنيّة على المشاحّة؛ تأكّد البقاءُ على أصل البَراءة، والمحافظةُ على حقّ العبد من الفوات ما أمكن، ولتقرير ذلك والتّأكيدِ عليه؛ فقد قعّد الفقهاءُ قاعدةً مفادُها:- أنّ «الاحتياط في حقُوق الله تعالَى جائزٌ، وفي حقُوق العباد لا يجوزُ»[٥٧١]؛ فإذا تردّد الضّمانُ في الأموال بين النّفي والثّبوت؛ لَم يجز إثباتُه احتياطاً؛ لأنّ فراغ الذمّة ثابتٌ بيقين، وفي انشغالها شكٌّ واحتمالٌ، والضّمانُ لا يثبتُ بالشّكّ والاحتمال[٥٧٢].

ثانياً: وأمّا إن كان ممّا الأصلُ فيه انشغالُ الذمّة به؛ فلا شكّ أنّ الأخذ فيه بالأكثَر هو المقدّم، والعملَ به هو الأحوطُ؛ وذلك «لأنّ الذمّة تبرأ بالأكثر إجماعاً، وفي الأقلّ خلافٌ»[٥٧٣]، وغيرُ خافٍ على المُتأمّل أنّ ما يُبرئ على كلّ حال أولَى من المبرئ على بعض الأحوال.

ولهذا المعنى أخذ فقهاءُ الحنفيّة بأكثر المقادير في كفّارة اليمين؛ وهو مُدّان لكلّ مسكين، ولَم يأخذوا بالقليل وهو المدّ[٥٧٤]؛ لأنّ الدّلالة قد اتّفقت في هذه الحادثة، ووقع الاشتباه في سقوط الكفّارة عن ذمّته بإخراج أقلّ المقادير؛ فقالوا بالأكثر للاحتياط في إبراء الذمّة؛ قال البَركتيّ: «الدّلالةُ في المقادير التي لا يسُوغ الاجتهادُ في إثبات أصلها؛ متى اتّفقت في الأقلّ، واضطربت في الزّيادة؛ يُؤخذْ بالأقلّ فيما وقع الشّك في إثباته، وبالأكثر فيما وقع الشّك في إسقاطه»[٥٧٥].

571- البَزدويّ، «أصُول البَزدويّ»: (ص/٣٧٠)؛ ومُراده بالجواز معناه العامّ؛ وهو يشمُل المشرُوع بأنواعه الثّلاثة:- الواجب والمندوب والمباح.

572- انظر: البَزدويّ، «أصُول البَزدويّ»: (ص/٣٧١)؛ وراجع في أصل قاعدة «لا ضمان بالشكّ»: ابن نُجيم، «البحرُ الرّائق»: (٣٩٦/٨)، والبغداديّ، «مجمعُ الضّمانات»: (ص/٣٣)، والموّاق، «التّاج والإكليل»: (٢٨٢/٧)، وابن مُفلح، «الفرُوع»: (٤١٧/٣).

573- السّمعانيّ، «قواطع الأدلّة»: (٣٩٦/٣)؛ وانظر: الشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٣٦٠).

574- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٨١/٥)، والكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١٠٢/٥)، وخالفهم في ذلك الجمهور؛ فذهبوا إلَى أنّ المجزئ في الإطعام؛ هو مدٌّ من حنطة أو دقيق فقط؛ انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٤/١٠).

575- البَركتيّ، «قواعد الفقه»: (ص/٨١)؛ وانظر: الدّبوسيّ، «تأسيسُ النّظر»: (ص/١٥١).

والأخذُ بالأكثَر في مقام امتثال التّكاليف التي ثبت انشغالُ الذمّة بِها سائغٌ ما لَم يَؤُلْ إلى مخالفة الصُّور المشرُوعة لها، وبشرط عدم اعتقاد لزوم الزّائد على المطلوب؛ فلا مانع من إطالة القيام ونحوه من أفعال الصّلاة؛ ما لَم يؤُلْ إلى كيفيّة غير معهُودة، ولا مانع من أن يُخرج المزكّي أكثَر من القدر الذي لزمه على وجه الإحسان.

وأمّا إذا كان في الأخذ بالأكثر مخالفةٌ للصُّور التي شُرعت بِها التّكاليف؛ فلا شكّ في ردّه، ونَبذ العمل به؛ لاندراج معناه وقتئذ تحت عمُوم ما روته أمّ المؤمنين عائشة عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه؛ فهو ردٌّ»[٥٧٦]؛ فلا تجوزُ الاستعاضةُ عن مسح الرّأس في الوضُوء بغَسله؛ بدعوى الأخذ بالأكثر احتياطاً؛ لأنّ الشّارع قصد تمييزَ الرأس بالمسح عن سائر الأعضاء؛ وحقيقةُ الغَسل غيرُ حقيقة المسح؛ فلا يقومُ أحدُهما مقام الآخر[٥٧٧]، ولا يجوزُ أن يُناقض المكلّف بأفعاله مقصود الشّارع؛ قال الشّاطبيّ: «كلّ مَن ابتغى في تكاليف الشّريعة غيرَ ما شُرعت له؛ فقد ناقض الشّريعة، وكلّ مَن ناقضها فعمله في المناقضة باطلٌ»[٥٧٨].

ولهذا المعنى كذلك لَم يجوِّز أكثرُ الفقهاء لمن وجب عليه جزاءُ صيد صاده وهو محرمٌ أن يُخرج غيرَ ما يماثله من بهيمة الأنعام؛ إذا كان له منها مثيلٌ؛ فمن لزمه جزاءُ صيد شاةً؛ فأخرج بدنةً عنها، لَم يجزه؛ لأنّ المطلوب في جزاء الصّيد المماثلة؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿ومن قتله منكم متعمّداً فجزاءٌ مثلُ ما قتل من النّعم﴾[٥٧٩]؛ وبإخراجه البدنةَ بدلَ الشّاة لَم يقع

576- أخرجه البُخاريّ، كتاب: الصّلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصّلح مردودٌ، رقم: ٢٥٥٠، (٩٥٩/٢)، ومسلمٌ، كتاب: الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور، رقم: ١٧١٨، (١٣٤٣/٣).

577- وفي صحّة وضُوئه إذا تعمّد ذلك خلافٌ، والظّاهرُ صحّتُه مع الكراهة؛ وأمّا لو حصل ذلك من غير أن يقصده؛ فطهارتُه صحيحةٌ اتّفاقاً؛ لاشتمال الغَسل على المسح وزيادة، وقياساً على الجنب إذا انغمس في الماء رأساً؛ انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٢١١/١)، والنّوويّ، «المجموع»: (٦٠/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٨٩/١).

578- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٣٣/٢).

579- سُورة المائدة، الآية: (٩٥).

منه ما قصده الشّارعُ من تحقيق المماثلة بين الصّيد وعِدْله؛ خصُوصاً عند وجوده، والقُدرة عليه[٥٨٠].

وظاهرٌ ممّا سلف أنّ الأخذ بالأثقل أو بالأشدّ في مقام الاستنباط موردُه مسائلُ الخلاف؛ وذلك يعني أنّ العمل به في ذلك عملٌ بمسلك الخرُوج من الخلاف الذي سلف بيانُه، وينبغي على المجتهد أن يلتزم بكل المعانِي التي قُيّد بِها ذلك المسلكُ؛ فإنّ الشّرط في الأصل شرطٌ في الفرع بحكم التّبع؛ وأمّا في مقام العمل والامتثال؛ فقد يستقلّ مسلك الأخذ بالأثقل أو بالأشدّ عن مسلك الخرُوج من الخلاف في بعض المسائل العمليّة التي لا مدخل للخلاف الفقهيّ فيها.



580- انظر: القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٢٨٠/٦)، والنّوويّ، «المجموع»: (٤٢٢/٧)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢٦٨/٣)، وابن حزم، «المحلّى»: (٢٥٠/٥).

الفصلُ الثّالثُ:

حُجيّةُ الاحتياطِ وشُروطهُ ومُوجّهاتُه

وفيه ثلاثةُ مباحثُ:

المبحثُ الأوّل: حُجيّة الاحتياط.

المبحثُ الثّاني: شرُوط العمل بالاحتياط.

المبحثُ الثّالثُ: مُوجّهات العمل بالاحتياط.

المبحثُ الأوّلُ:

حُجيّةُ الاحتياط في التّشريع الإسلاميّ

وفيه المطالبُ الآتية: -

المطلبُ الأوّل: مشروعيّةُ العمل بالاحتياط.

المطلبُ الثّاني: اتجاهات العلماء في حكم العمل بالاحتياط.

المطلبُ الثّالث: الحكم الأصليّ للعمل بالاحتياط.

المطلبُ الرّابع: الأدلّة التي تنهضُ بحجيّة العمل بالاحتياط.

المطلبُ الأوّلُ:

مشروعيّةُ العمل بالاحتياط

إنّ مشروعيّة العمل بالاحتياط تُعتبر من القضايا المجمَع عليها بين فقهاء الشّريعة قاطبةً؛ وما يذكرُه بعضُ مَن كتب في الاحتياط من المعاصرين من وجُود المخالف في أصل المشروعيّة يفتقرُ إلى دقّة النّظر، وسلامة التّحرير؛ فالجميعُ يُصرّح بمشروعيّة الاعتماد على هذا المسلك التّشريعيّ فيما لا يُعدّ من مسائل الفرُوع؛ واختلافهم في جواز التّعويل عليه في بعض الصّور؛ لا يعني وجُود الخلاف في أصل المعنى؛ وفي سياق الاحتجاج لمبدأ الاحتياط لمآلات الأحكام؛ يقول الشّاطبيّ: «إنّ أئمّة المسلمين استمرُّوا على هذا الأصل على الجملة، وإن اختلفوا في التّفاصيل»[٥٨١].

ومنشأ الخطأ في إطلاق القول بوجُود الخلاف في أصل العمل بالاحتياط يرجعُ على العمُوم إلى المعنيين الآتيين:-

المعنى الأوّلُ:- كثرةُ الصُّور التي أوردها الفقهاء للاحتياط في كتبهم؛ فهم تارةً يُعبّرون بالاحتياط، وتارةً أخرى بالورع، وتارةً يُطلقون القول بلزوم العمل بالاحتياط، وتارةً يُطلقون القول بالاستحباب، وتارةً يُطلق بعضُهم القولَ بردّ العمل بالاحتياط في مقام المُمانعة والاعتراض؛ قاصداً بذلك خصُوصَ مسألة النّزاع دون غيرها؛ فيظنّ مَن يقع على رأيه فيها أنّه يرفضُ العمل بالاحتياط جملةً وتفصيلاً.

المعنى الثّاني:- تصريحاتُ ابن حزم المطلقة بردّ العمل بالاحتياط؛ حيث عقد فصلا لإبطال الاحتياط وتحريم الحكم به في كتابه «الإحكام»[٥٨٢]؛ فاتخذ البعضُ من تلك التّصريحات تُكأةً لإطلاق القول بوجُود المخالف في أصل المسألة؛ مع أنّ واقع النّظر في كلام ابن حزم حولَ هذه المسألة تأصيلاً وتفريعاً؛ يسُوقنا إلى الجزم بأنّ رأيه لا يبتعدُ كثيراً عن رأي الجماهير؛ وأنّه يقول بالاحتياط في مواضع كثيرة من مسائل الفرُوع؛ مُسمّيّاً إيّاه بغير اسمه؛ وإن كان يخالف في أصل الذّرائع، ويرى بطلان الحكم بِه مُطلقاً من النّاحية

581- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٣٢٥).

582- انظر ابن حزم: «الإحكام»: (٦/١٧٩).

النّظريّة، وأمّا من النّاحية العمليّة؛ فإنّ رأيه لَم يطّرد حيالَ ما أصّله، واضطُرّ إلَى الخروج عنه في مواضع كثيرة؛ كما سيأتِي بيانُه.

ومِن أقوال ابن حزم التي تشهدُ على أخذه بالاحتياط واعتماده عليه في مقام الامتثال؛ ما يلي:-

أوّلاً: قولهُ بوجوب التوقّف إذا اختلط على المكلّف الحلال والحرام، ولَم يستطع التّمييزَ بينهما؛ حيثُ قال: «كلّ أشياء أو شيئين أيقنّا أنّ فيهما حراماً لا نعلمُه بعينه؛ فحكمُهما التوقّف.. حتى يتبيّن الحرامُ من الحلال؛ لأنّ هذا المكان فيه يقينُ حرامٍ يلزم اجتنابُه فرضاً، وهذا بخلاف المشكُوك فيه الذي لا يقين فيه أصلا»[٥٨٣].

فابنُ حزم -كما ترى- يُفرّق بين شيئين أيقنّا بوجُود الحرام في أحدهما دون أن نعلمه، وبين غيره من المواضع التي لا يقين فيها أصلا؛ وليس ذلك في الحقيقة سوى معنى من المعانِي المثيرة للشكّ في واقع الحكم ومناطه، وقد مرّ معنا أنّ الحكم بالتوقّف حكمٌ بالاحتياط، وأنّ المكلّف إنما يلجأ إليه مخافة الوقوع في المحذور، ولا مُشاحّة في الأسماء بعد الاتّفاق على المُسمّيات.

ثانياً: قوله في سياق التّعليق على الحديث الذي رواه البخاريّ ومسلمٌ عن النّعمان أنّ النبيّ ﷺ قال: «من اتّقى الشّبهات؛ فقد استبرأ لدينه وعِرضه»[٥٨٤]؛ قال ابنُ حزم معلّقاً عليه: «فنحنُ نحضّ النّاس على الورع؛ كما حضّهم النّبيّ ﷺ، ونندبُهم إليه، ونُشير عليهم باجتناب ما حاك في النّفس، ولا نقضي بذلك على أحدٍ، ولا نُفتيه به فتيا إلزام؛ كما لَم يقضِ بذلك رسُول الله ﷺ على أحد»[٥٨٥].

وهذا تصريحٌ من ابن حزم في غاية الوضُوح بمشروعيّة العمل بالاحتياط؛ على وجه النّدب دون الوجُوب؛ لأنّه يعدّه من قَبِيل الورع، والورعُ عنده لا يمكنُ أن يُوجَب أو يُحرَّم به شيءٌ في الشّريعة، وفي ذلك السّياق يقول: «وليس الاحتياطُ واجباً في الدّين، ولكنّه

583- ابن حزم، «الإحكام»: (١٩٠/٦).

584- البُخاريّ، كتاب: الإيمان، باب: فضلُ مَن استبرأ لدينه، رقم: ٥٢، (٢٨/١)، ومسلمٌ، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشّبهات، رقم: ١٥٩٩، (١٢١٩/٣).

585- ابن حزم، «الإحكام»: (١٨٤/٦).

حسنٌ، ولا يحلّ أن يُقضى به على أحد، ولا أن يُلزِم أحداً؛ لكن يُندب إليه؛ لأنّ الله تعالى لَم يُوجب الحكم به، والورعُ هو الاحتياط نفسُه»[٥٨٦]؛ ووجهُ ذلك عنده:- أنّ أحكام الشّريعة المُلزمة لا تُبنى إلا على اليقين، وأمّا غير اليقين؛ فلا يُنظرُ إليه، ولا يُعوّل عليه في إيجاب ولا تحريم؛ وذلك لأنّ الشّارع لَم يجعل للشكّ مَدخلا في إقامة التّكاليف، وشَرْع الأحكام.

وأمّا الاحتياط بناءً على الشكّ المتعلّق بمآل الحكم؛ فهو الذي يرفُضه ابن حزم تأصيلاً، وهو الذي يعنيه بقوله: «ولا يحلّ لأحد أن يحتاط في الدّين؛ فيحرّم ما لَم يحرّم الله تعالى؛ لأنّه يكون حينئذ مُفترياً في الدّين، والله تعالى أحوطُ علينا من بعضنا على بعض؛ فالفرضُ علينا ألا نُحرّم إلا ما حرّم الله تعالى، ونصّ على اسمه وصفته بتحريمه، وفرض علينا أن نُبيح ما وراء ذلك بنصّه تعالى على إباحة ما في الأرض لنا إلا ما نصّ على تحريمه، وألا نزيد في الدّين شيئاً لَم يأذن به الله تعالى؛ فمَن فعل غير هذا فقد عصى الله عزّ وجلّ ورسُوله ﷺ، وأتى بأعظم الكبائر»[٥٨٧]؛ وبقوله أيضاً: «فكلّ مَن حكم بتُهمة أو باحتياط لَم يستيقن أمرَه، أو بشيءٍ خوفَ ذريعةٍ إلى ما لَم يكن بعد؛ فقد حكم بالظنّ، وإذا حكم بالظنّ؛ فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحلّ وهو حكمٌ بالهوى»[٥٨٨]؛ إلى غير ذلك من أقواله الكثيرة التي يُظهر فيها نكيرَه للعمل بالذّرائع.

وقد بالغ الإمامُ ابنُ حزم في ردّ هذا النّوع من أنواع الاحتياط والتّشنيع على القائلين به؛ وحشَد للانتصار له جبلاً من أدلّة المنقول والمعقُول، ويمكنُنا أن نصنّف ما استند إليه في ذلك إلى ثلاثة أقسام[٥٨٩]:

الأوّلُ: النّصوصُ التي ورد فيها النّعيُ على مُتّبعي الظنّون، ومُصدّقي الأوهام والتخرّصات؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وما لهم به من علم إن يتّبعون إلا الظنّ وإن الظنّ لا

586- ابن حزم، «الإحكام»: (٥١/١).

587- ابن حزم، «الإحكام»: (١٨٦/٦).

588- ابن حزم، «الإحكام»: (١٨٩/٦).

589- انظر له في هذه الأدلّة وغيرها: «الإحكام»: (١١٨/١)، و«المحلّى»: (٧٠/١)، و«النُّبذة الكافية»: (ص/٤١).

يُغني من الحقّ شيئاً﴾[٥٩٠]؛ وما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: «إيّاكم والظّنَّ؛ فإنّ الظنّ أكذبُ الحديث»[٥٩١].

وفي بيان وجه استدلاله بِهذين النّصين على تحريم الحكم بالاحتياط والعمل به؛ يقول: «كلّ مَن حكم بتُهمة أو باحتياط لَم يستيقِن أمرَه، أو بشيءٍ خوفَ ذريعةٍ إلى ما لَم يكن بعدُ؛ فقد حكم بالظنّ، وإذا حكم بالظنّ؛ فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يَحلّ، وهو حكمٌ بالهوى، وتجنّبٌ للحقّ»[٥٩٢].

الثّاني: النّصوص النّاهيةُ عن القول على الله بغير علم؛ خصُوصاً ما يتعلّق بأمر التّحليل والتّحريم؛ ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتُكم الكذب هذا حلالٌ وهذا حرامٌ لتفتروا على الله الكذب﴾[٥٩٣]، وقوله: ﴿قل أرأيتُم ما أنزل لله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل ءآلله أذن لكم أم على الله تفترُون﴾[٥٩٤].

وفي بيان وَجه استدلاله بِهذين الآيتين على تحريم الحكم بالاحتياط المبنيّ في الأساس على الظّنون؛ يقول: «فبطل بِهذين النّصّين الجليّين أن يُحرِّم أحدٌ شيئاً باحتياط، أو خوف تذرُّع»[٥٩٥].

الثّالثُ: النّصوصُ التي مفادها وجوبُ التمسّك باليقين، واطّراحِ ما يُعارضه من الشّكوك؛ ومن ذلك ما رواه الشّيخان عن عبد الله بن زيد بن عاصم المازنيّ ﷺ قال:

590- سُورة يونُس، الآية: (٣٦).

591- البُخاريّ، كتاب: النّكاح، باب: لا يخطب مَن خطب أخوه حتى ينكح أو يدع، رقم: ٤٨٤٩، (١٩٧٦/٥)، مسلمُ، كتاب: البِرّ والصّلة والآداب، باب: تحريم الظنّ والتّجسّس والتّنافس والتّناجش، رقم: ٢٥٦٣، (١٩٨٥/٤).

592- ابن حزم، «الإحكام»: (١٨٩/٦).

593- سُورة النّحل، الآية: (١١٦).

594- سُورة يونس، الآية: (٥٩).

595- ابن حزم، «الإحكام»: (١٨٨/٦).

شُكي إلى رسُول الله ﷺ الرّجلُ يخيّل إليه أنّه يجد الشّيء في الصّلاة؛ فقال: «لا ينصرف؛ حتّى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً»(٥٩٦).

ويقول مُبيّناً وجهَ استدلاله بذلك: «فإنّ رسُول الله ﷺ أمر مَن توهّم أنّه أحدث ألا يلتفت إلى ذلك، وأن يتمادى في صلاته، وعلى حُكم طهارته.. حتى يسمع صوتاً أو يشمّ رائحة؛ فلو كان الحكمُ الاحتياط حقّاً؛ لكانت الصّلاة أولى ما احتِيطَ له؛ ولكن الله تعالى لَم يجعل لغير اليقين حكماً»(٥٩٧).

وقد أجاب العامّةُ من أهل العلَم على استدلالات ابن حزمٍ هذه بجملةٍ من الأجوبة المتّسمة بدقّة النّظر وقُوّة الاحتجاج؛ ممّا يجعلُ خلافَه في عداد ما لا ينبغي الاشتغالُ به كثيراً، والوقوفُ عنده طويلاً؛ ومن أجوبتهم على ذلك:

- أنّ الظنّ الذي نُهينا عن اتّباعه هو الظنّ الذي لَم يستند إلى أمارة شرعيّة مُعتبَرة، وهو الظنّ الباطلُ الذي لا يُغني عن العلم، ولا يقومُ مقامه في شيءٍ، ولا يمكنه أن يجعل صاحبه غنيّاً بعلم اليقين الثّابت المُطابق للحقيقة والواقع في المواضع التي يُطلب فيها تحصيلهُ مع إمكان وجوده(٥٩٨)؛ وفي تقرير ذلك وبيانه يقول العزّ بنُ عبد السّلام: «إنما ذمّ الله العملّ بالظنّ في كلّ موضعٍ يُشترطُ فيه العلم، أو الاعتقادُ الجازمُ؛ كمعرفة الإله، ومعرفةِ صفاته، والفرقُ بينهما ظاهرٌ»(٥٩٩).

ويُؤكّد ذلك أنّ الشّارع الذي نَهى عن اتّباع الظنّ قد استعمل لفظ «الظنّ» في خطاباته، وبنَى عليها أحكاماً كثيرةً، ممّا يدلّ دلالةً ظاهرةً على أنّ الظنّ المنهيّ عنه هو الظنّ القائم على غير دليل وبُرهان؛ ومن ذلك ما رواه البخاريّ عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنّ النبيّ قال في شأن يَهوديين كانا بالمدينة: «ما أظنّ فلاناً وفلاناً يعرفانِ من ديننا

596- البخاريّ، كتاب: الوضُوء، باب: لا يتوضّأ من الشكّ حتى يستيقن، رقم: ١٣٧، (١/٦٤)، مسلمٌ، كتاب: الوضُوء، باب: الدّليل على أنّ مَن تيقّن الطّهارة ثُمّ شكّ في الحدث فله أن يُصلّي بطهارته تلك، رقم: ٣٦١، (١/٢٧٦).

597- ابن حزم، «الإحكام»: (٦/١٨٨).

598- انظر: السّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (٢/١٤١)، والآمديّ، «الإحكام»: (٤/٥٥)، والشّيرازيّ، «التّبصرةُ»: (ص/٤٣١).

599- ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/٦٢).

شيئاً»[٦٠٠]؛ فقد استعمل النبيّ ﷺ لفظة الظنّ في كلامه، ورتّب عليه حكمَه على الرّجلين المنافقين بأنّهما لا يفقهان في الدّين، وفَقِه ذلك الإمامُ البخاريّ؛ فبوّب عليه: «باب: ما يجوزُ مِن الظنّ»[٦٠١].

- أنّ الإجماعَ منعقدٌ على مشرُوعيّة العمل بالظنّ فيما لا يتيسّرُ فيه تحصيلُ اليقين؛ ولَم يُعلَم في ذلك مخالفٌ قبلَ ابن حزم؛ ولا عبرة بمن خالف الإجماع؛ وفي تقرير ذلك يقول السّرخسيّ: «وبالاتّفاق علمُ اليقين ليس بشرطٍ لوجُوب العمل»[٦٠٢].

- أنّ العمل بالظّنون ضرورةٌ لا يمكنُ الاستغناءُ عنها بحال؛ كما أوضح ذلك القرافيّ بقوله: «الأصلُ ألا تُبنى الأحكامُ إلا على العلم؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم﴾[٦٠٣]؛ لكن دعت الضّرورةُ للعمل بالظنّ؛ لتعذّر العلَم في أكثر الصّور؛ فتثبتُ عليه الأحكام؛ لنُدرة خطئه، وغلبة إصابته، والغالبُ لا يُتركُ للنّادر، وبقيَ الشكّ غيْرَ مُعتبَرٍ إجماعاً»[٦٠٤].

ولكونه كذلك؛ فإنّ ابن حزمٍ نفسَه لَم تطّرد تفريعاتُه حيالَ ما أصّله، واضطُرّ فيما لا يُعدّ من المواقع إلى الأخذ بالظنّ مُسمياً إيّاه بغير اسمه، وغيرُ خافٍ أنّ تغيير الأسماء لا يُغيّر من حقائق المسمّيات شيئاً.

- وأمّا الاستدلال بالنّصوص التي مفادها لزوم التمسّك باليقين واطّراح ما سواه؛ فلا يتمّ لابن حزم ما أراده منها؛ وذلك لما استقرّ من قواعد التّشريع أنّ الأصُول الثّابتة لا يسوغُ رفعُها بالاحتمالات المجرّدة غير القائمة على ما يقبله الشّارعُ رافعاً لها؛ قال الخطّابيّ: «هذا أصلٌ في كلّ أمر قد ثبت واستقرّ يقيناً؛ فإنّه لا يُرفع حكمُه بالشكّ؛ كمن تيقّن نكاح

600- البخاريّ، كتاب: الأدب، باب: ما يجوزُ من الظنّ، رقم: ٥٧٢٠، (٥/٢٢٥٤).

601- انظر: البخاريّ، (٥/٢٢٥٤).

602- السّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (٢/١٤١)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/٦٢)، والعراقيّ، «طرحُ التّثريب»: (٨/٩٣).

603- سُورة الإسراء الآية: (٣٦).

604- القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١/١٧٧)؛ وانظر أيضاً: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٦١)، والمقّري، «القواعدُ»: (١/٢٤١)، وحيدر، «دُررُ الحكّام»: (ص/١٠).

امرأة، أو ملك رقبة، ثُمّ شكّ في فسخ النّكاح، أو زوال الملك؛ فإنّ الشكّ في ذلك لا يُزاحمُ اليقين، والنّكاحُ على صحّته، والملكُ على أصله»[٦٠٥].

فالحكمُ بالاحتياط إذا كان مُستوفياً شروطَ اعتباره؛ حكمٌ بما دلّ الدّليلُ المعتبَرُ على مشروعيّة العمل به، والاستنادِ إليه، وليس حكماً بلا علم، ولا افتياتاً على الشّارع من غير حُجّة ولا برهان.

والذي يمكنُ الخلوصُ إليه ممّا سبق:- هو أنّ خلاف ابن حزم مع الجماهير مُنحصرٌ في الاحتياط القائم على الشكّ المتعلّق بمآل الحكم، وهو ما يُطلق عليه أصوليّاً مبدأ الذّرائع والمآلات؛ وأمّا الاحتياط لأصل الحكم ومناطه؛ فإنّه يقول به في الجملة، وإن كان يُخالف ظاهراً في تسمية بعض ذلك احتياطاً؛ ويمكننا الجزمُ بعد ذلك بأنّ هوّة الخلاف بين الإمام ابن حزم، وبين غيره من العلماء ليست بتلك السّعة التي تصوّرها بعضُ مَن كتب في هذا الموضُوع وأطلق الخلاف في المسألة؛ فإنّ هناك مساحةً واسعةً من الوفاق بين الطّرفين لا يمكنُ بحالٍ تجاهلها[٦٠٦].

وأمّا شدّة إنكار ابن حزم للاحتياط فلا تعنِي إنكارَه لكلّ ما يتعلّق به، وإنما مدارُها على ما يتعلّق بشأن التّحليل والتّحريم، وقد مرّ معنا أنّ الاحتياط المُعتبَر ليس له مدخلٌ في شيءٍ من ذلك البتّة، وأنّ غاية ما يُفيده هو الكشفُ عن حقيقة الواقع الملتبس أمرُه على المكلّف؛ وأمّا أمرُ التّحليل والتّحريم؛ فآيلٌ في نِهاية الأمر لا محالة إلى الدّليل الشّرعيّ، لا إلَى الاحتياط من حيثُ كونُه احتياطاً.

❁❁❁

605- الخطّابيّ، «أعلام الحديث»: (١/٢٢٩).

606- انظر قريباً من هذا المعنى: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٤٠٣)، والكنانيّ، «الأدلّة الاستئناسيّة»: (ص/٣٨٥).

المطلبُ الثّاني:

اتجاهات العلماء في حكمُ العمل بالاحتياط

سلفت الإشارةُ إلى أنّ العمل بالاحتياط من القضايا المتّفق عليها بين فقهاء الشّريعة، وقد قام بذلك من أدلّة المنقول والمعقول ما لَم يبق معه مجالٌ للاحتمال؛ غير أنّ تلك المشروعيّة تمثّل الحدّ الأدنى في هذا الاتّفاق، وأمّا مُنتهاه فإنّ الخلاف فيه حاصلٌ بلا شكّ - ولو نظريّاً على الأقل-، ويمكننا من خلال النّظر في أقوال العلماء حول هذه المسألة أن نُصنّف آراءهم إلى اتجاهين:

الاتجاه الأوّل:- أنّ الاحتياط المشرُوع ليس على درجة واحدة من حيثُ الطّلب والاعتبار؛ بل منه الواجبُ والمندوبُ، وهذا رأيُ الآمديّ وابن عبد السّلام والشّاطبيّ والأنصاريّ وغيرهم[٦٠٧]؛ وفي ذلك يقول ابنُ عبد السّلام: «والاحتياط ضربان:- أحدُهما: ما يُندب إليه، ويُعبّر عنه بالورع؛ والثّاني: ما يَجبُ من الاحتياط؛ لكونه وسيلةً إلى تحصيل ما تحقّق تحريمه»[٦٠٨].

وقال الشّاطبيّ: «الأحرَى بمن يُريد براءة ذمّته، وخلاص نفسه الرّجوع إلى أصل العزيمة؛ إلا أنّ هذه الأحرويّة تارةً تكُون من باب النّدب، وتارةً تكونُ من باب الوجُوب والله أعلم»[٦٠٩].

والظّاهرُ أنّ ذلك يمثّل اتجاه أكثر العلماء الذين عُنوا بالحديث عن موضُوع الاحتياط؛ سواءٌ في مقام التّأصيل له والتّعريف به، أو في مقام الكلام عن أحكام الفرُوع، والكشف

607- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٤٠/١)، وابنُ عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٤/٢)، والأنصاريّ، «فواتح الرّحموت»: (١٨٢/٢)، والشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٣٧/١)، والزّركشيّ «المنثُور في القواعد»: (٢٢٨/٢).

608- ابنُ عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٤/٢).

609- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٣٧/١).

عن مداركها، وبإمكان النّاظر في الفروع الفقهيّة المبنيّة على معنى الاحتياط أن يُصنّفها دون عناء إلى واجبة وأخرى مندوبة(٦١٠).

ولعلّ استقراء هذه الفرُوع هو الذي دفع بالإمام الزّركشيّ إلى اعتبار هذا التّقسيم مُنتهى التّحقيق في المسألة؛ حيث قال: «والتّحقيقُ انقسامُ الشّبهة إلى ما يجب اجتنابُه، وإلى ما لا يجب؛ فالأوّل: ما أصلُه التّحريم، وأشبه التّحليل فرجَع للأصليّ، والثّاني: ما أصلُه الحلّ.. لكنّ الورع الاجتنابُ»(٦١١).

الاتجاه الثّاني:- أنّ الاحتياط المشروعَ لا يكون إلا مندوباً؛ ولا يمكنُ بحال أن يكون مصدراً للإلزام على أحد من المكلّفين؛ ومن أبرز القائلين بذلك ابنُ حزم الظّاهريّ، ومن أقواله في ذلك: «وليس الاحتياطُ واجباً في الدّين؛ ولكنّه حسنٌ، ولا يحلّ أن يُقضى به على أحد، ولا أن يُلزَم به أحدٌ؛ لكن يُندب إليه؛ لأنّ الله تعالى لَم يُوجب الحكمَ به، والورعُ هو الاحتياطُ نفسُه»(٦١٢).

ولمفهوم الاحتياط عند ابن حزمٍ أثرٌ واضحٌ فيما ذهب إليه من أنّ العمل به لا يكون إلا مندوباً؛ فقد مرّ معنا أنّه يُسمّي التّورّع عن المحالّ التي يختلط فيها يقينُ الحرام بيقين الحلال توقّفاً؛ بينما يُسمّيه غيرُه احتياطاً، وذلك يُضيّق دائرة الخلاف الظّاهر بين الاتجاهين، ويجعل معناه آيلا إلى الانتهاء.

ثُمّ إنّ إنكار ابن حزم لبعض الاحتياطات الواجبة عند غيره مردُّه إلى اعتباراتٍ اجتهاديّة أخرى، وليس إلى كون الاحتياط يصلح مصدراً للإلزام، أو لا؟ كمَن نسي عين صلاة فاتته من خمس؛ فالجماهيرُ يرون أنّ ذمّته لا تبْرأ إلا بأداء الخمس احتياطاً(٦١٣)؛ بينما يرى ابنُ حزم أنّ الواجب عليه صلاةٌ واحدةٌ ينوي في ابتدائها أنّها التي فاتته في علم الله تعالى؛ وفي الاحتجاج لذلك يقول: «بُرهان صحّة قولنا:- أنّ الله عزّ وجلّ لما فرض عليه

610- انظر في ذلك المعنى ما يلي: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٤/٢)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٣٧٤/٣)، وابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١١/١)، والزّركشيّ، «المنثور»: (٢٢٨/٢).

611- الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٢٨/٢).

612- ابن حزم، «المحلّى»: (٥٠/١)؛ وانظر منه أيضاً في المعنى عينِه: (١٨٧/٦).

613- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٨٠/١)، والرّملي، «فتاوى الرّمليّ»: (١٥٠/١)، وابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٣٤٧/٥).

بيقينٍ مقطوعٍ لا شكّ فيه ولا خلاف من أحد منهم ولا منّا صلاةً واحدة، وهي التي فاتته؛ فمَن أمرَه بخمس صلوات، أو ثمانِ صلوات، أو ثلاثِ صلوات، أو صلاتين؛ فقد أمره يقيناً بما لَم يأمُره الله تعالى به ولا رسُوله ﷺ، وفرضوا عليه صلاةً أو صلاتين أو صلواتٍ ليست عليه، وهذا باطلٌ بيقين، فلا يجوز أن يُكلَّف إلا صلاةً واحدةً كما هي عليه ولا مزيد»[٦١٤].

وإنكارُ ابن حزمٍ لوجُوب الخمس على النّاسي في هذه الصّورة لا يلزم منه إنكارُ الأصل الذي بُنيت عليه؛ خصُوصاً وأنّه يقول بأصل معناه كما سلف أن اتّضح؛ وإن كان لا يرى تسميته احتياطاً؛ بل توقّفاً؛ وإذا وضح المعنى؛ لَم يكن للخلاف في الأسماء بعد ذلك أثرٌ يُرجّى.

والصّحيحُ الذي لا ينبغي العدولُ عنه في هذه المسألة هو انقسام الاحتياط المعتبَر إلى واجب ومندوب، وذلك راجعٌ إلى قوّة الشّبهة القائمة بالمحلّ، وما ينتجُ عن الأخذ بالفعل المشتبه في حكمه[٦١٥]؛ فإنّ هناك صنُوفاً من الشُّبه لا يسعُ أحداً أن يحكم فيها بغير وجوب مجانبتها؛ وفي بيان الإطار العامّ للمتشابهات؛ يقول المقّري: «الشّبهةُ قسمان: قسمٌ يجوز الإقدامُ معه؛ وهو شُبهة الورع؛ أعنِي ما تمحّض تركُه، وقسمٌ لا يجوزُ معه؛ وهو ما سوى ذلك؛ كشُبهة درء الحدود، وما لا يُعلَم فيه الحكمُ أصلاً؛ أمّا ما ختلفت فيه أو تعارضت الأدلّة عليه، ولا مُرجّح؛ فمن الأوّل؛ إن قلنا بالتّخيير، ومن الثّاني؛ إن قلنا بالوقف أو التّساقط»[٦١٦].

❁❁❁

614- ابن حزم، «المحلّى»: (٩٧/٣).

615- انظر: ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٢٥٧/٣).

616- المقّري، «القواعد»: (٤٩٠/٣)؛ نقلاً عن: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٤٠٤).

المطلبُ الثّالثُ:

الحكم الأصليّ للعمل بالاحتياط

إنّ الاحتياط المعتبَر لا يكونُ إلا مندوباً أو واجباً، ولا ينْزل إلى رُتبة المباح الذي يستوي فعلُه وتركُه، وضابط الفرق بين المندوب والواجب منه مرجعُه في الأساس إلى قوّة الاحتمال الذي يثيرُ في النّفس الحاجة إلى الحِياطة في التّعامل مع ما يعنّ من الوقائع؛ ومدى ثبُوت الأصل الذي يُنطلق منه لتحديد أحكامها؛ فحيث قوي الاحتمال، وثبت الأصل؛ كان الاحتياط واجباً، وحيثُ ضعُف الاحتمال، وتراود الشكّ على الأصل؛ كان الاحتياط مندوباً، وقد يصير العملُ به مجرّد فضيلة يمتاز بِها المُتورِّعون عن سائر المكلّفين؛ والظّاهرُ أنّه لا يمكننا أن نخصّص الاحتياط بأصل يختصّ به على وجه العمُوم والإطلاق؛ بل لا مناص من النّظر إلى أصُول المسائل التي ترد عليها الشّبه المحوجةُ إلى الأخذ بالمنهج الاحتياطيّ في التّعامل معها لمعرفة أحكام الشّرع فيها.

أوّلاً: - إنّ كان أصلُ المسألة التّحريم:- فالأصلُ أن يكون العملُ فيها بالاحتياط على سبيل الحتم والإلزام؛ لأنّ ما ثبت تحريمه؛ لَم يسُغ تحليلُه إلا بما يرضاه المشرّع من النّواقل المعتبرة، وليس لأحد أن يقول فيه بخلاف ذلك بمجرّد الشّبهة، والاحتياطُ في هذا المجالُ يعتبرُ أصلاً يُعوّل عليه، ويُرجع إليه، ويُعمل بمقتضاه؛ حتى يقوم لدى المكلّف ما ينقلُ عنه من الأدلّة المرعيّة؛ ولكون الحكم الأصليّ للاحتياط في مثل هذه الأحوال هو الوجوبَ؛ فقد اشتهر لدى الفقهاء معنى جرى مجرى القواعد المسلّمة؛ وهو أنّ «الاحتياط في باب الحرمة واجبٌ»[٦١٧].

ثانياً: - إن كان أصلُ المسألة الوجوبَ:- فالأصلُ كذلك أن يكون العمل فيها بالاحتياط على سبيل الحتم واللّزوم؛ وذلك لأنّ ما ثبت وجوبُه بيقين؛ لَم تبرأ الذمّة من عهدة التّكليف به إلا بيقين، أو ما يقومُ مقامه من الظّنون، وأمّا الشكوك المجرّدة، والشبه الضّعيفةُ؛ فلا تقوى على تخليص الذمّة من العُهدة؛ وتأمينِها من احتمال الوقوع في وَرطة

617- انظر: السّرخسيّ، «المبسوط»: (٢٩٦/٣٠)؛ وانظر أيضاً: الزّيلعيّ، «تبيين الحقائق»: (٧٢/٢)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (٤٢١/٣).

المخالفة؛ والأصلُ العامّ في التّعامل مع مسائل هذا الباب؛ هو أنّ «الاحتياط واجبٌ عند عدم المانع»[٦١٨].

وفي بيان ذلك والتّمثيل له؛ يقول الأنصاريّ: «ليس كلُّ ما كان أحوط يجب؛ بل إنما هو فيما ثبت وجُوبه من قبل؛ فيجب فيه ما تخرُج به عن العهدة يقيناً؛ كالصّلاة المنسيّة، كما إذا فاتت صلاة من يوم فنسيها؛ فيجب عليه قضاءُ الصّلوات الخمس من ذلك اليوم؛ ليخرُج عن عُهدة المنسيّة يقيناً.. أو كان الوجوبُ هو الأصلَ، ثُمّ يعرضُ ما يُوجب الشّكّ؛ كصوم الثّلاثين من رمضان؛ فإنّ الوجُوب فيه الأصلُ، وعروضُ عارض الغمام لا يمنعه؛ فيجب احتياطاً، لا كصوم يوم الشّكّ؛ فلا يثبتُ الوجوبُ للاحتياط في صوم يوم الشّك؛ لأنّ الوجُوب فيه ليس هو الأصلَ، ولا هو ثابتٌ يقينا»[٦١٩].

ثالثاً:- إن كان أصلُ المسألة النّدب:- فالأصلُ أن يكون الاحتياط لها فعلا أو تركاً قائماً على مُقتضى النّدب والاستحباب؛ ولكون أكثر مسائل الاحتياط جاريةً على هذا المجرى؛ فقد أطلق بعضُ الفقهاء القول بأنّ العمل بالاحتياط لا يكون إلا مُستحبّاً، ومن ذلك:- قول النّوويّ: «استحبابُ الاحتياط في العبادات وغيرها؛ بحيثُ لا ينتهي إلى الوسوسة»[٦٢٠]، وقول ابن تيميّة: «أصول الشّريعة كلّها مُستقرّةٌ على أنّ الاحتياط ليس بواجبٍ ولا محرّم»[٦٢١].

والجمعُ بين أقوالهم الواردة عنهم في هذا الباب قاضٍ بلا مريةٍ أنّهم لَم يقصدوا نفيَ الاحتياط الواجب على وجه الإطلاق، وإنما قصدوا نفيَ أن يكونَ الوجُوب هو الحكمَ الأصليّ لكلّ احتياط، أو نفيَ وجوبه في مسائل بأعيانِها؛ دون أن يكون ذلك حكماً عامّاً

618- انظر: البابرتيّ، «العناية شرحُ الهداية»: (١١٦/١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٢٨/٢)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٢٥٧/٣).

619- الأنصاريّ، «فواتح الرّحموت»: (١٨٢/٢).

620- النّوويّ، «المجموعُ»: (٤١٣/١)؛ وقال ذلك في معرِض كلامه عن الفوائد المُستفادة من الحديث الذي رواه البخاريّ عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «إذا استيقظ أحدكم من نومه؛ فليغسل يدَه قبل أن يُدخلها في وَضُوئه؛ فإنّ أحدكم لا يدري أين باتت يده»؛ البخاريّ، كتاب: الوضُوء، باب: الاستجمار وتراً، رقم: ١٦٠، (٧٢/١).

621- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (١٠٠/٢٥).

لكلّ صنُوفه[٦٢٢]؛ والسّببُ في ذلك هو أنّ أكثر المنازع الاحتياطيّة واقعةٌ في المسائل الدّائرة بين أصل الإباحة وأصل التّحريم؛ ولكن لما تقوّى أصلُ الحلّ فيها بما يُسانده من القواعد العامّة، حكم الفقهاءُ فيها بمندوبيّة التّرك احتياطاً لأصل التّحريم؛ فإنّه مع ضَعفه وافتقاره إلى ما ينهضُ به؛ إلا أنّ له في النّفس شبهةً لا تخفى؛ وللشّاطبيّ كلامٌ يصلحُ أن يكون مُستنداً لهذا التّقرير؛ حيث قال: «أصلُ الأشياء إمّا الإباحة وإمّا العفو، وكلاهما يقتضي الرّجوع إلى مُقتضى الإذن؛ فكان هو الرّاجحَ.. وأصلُ المُتشابِهات داخلٌ تحت هذا الأصل؛ لأنّ التّحقيق فيها أنّها راجعةٌ إلى أصل الإباحة؛ غير أنّ توقّع مجاوزتِها الإباحةَ هو الذي اعتبَره الشّارعُ؛ فنهى عن مُلابستها، وهو أصل قطعيٌّ مَرجُوعٌ إليه في أمثال هذه المطالب، ويُنافي الرّجوع إلى أصل الإباحة، وأيضاً فالاحتياطُ للدّين ثابتٌ من الشّريعة مُخصّصٌ لعمُوم أصل الإباحة إذا ثبت»[٦٢٣].

وأمّا إذا لَم يكن للمسألة أصلٌ يُرجع إليه، ولَم يُعرف حكمُ الشّارع فيها؛ فإنّ الاحتياط لها لا ينبغي أن يكون إلا مندوباً إليه فعلا وتركاً؛ تقديماً لأصل براءة الذمّة المتقرِّر بأدلّة الشّرع المعتبَرة؛ فالشكّ في وجُوب شيء أو تحريمه؛ لا يُصيّره واجباً أو محرّماً؛ لذات الشكّ المجرّد؛ وفي تقرير ذلك يقول الآمديّ: «والحقُّ في ذلك أن يقال: إنما يكون الاحتياط أولَى؛ لما ثبت وجوبُه كالصّلاة الفائتة من صلوات يوم وليلة، أو كان الأصلُ وجوبَه كما في صوم يوم الثّلاثين من رمضان؛ إذا كانت ليلته مُغيّمة، وأمّا ما عساه أن يكون واجباً وغيرَ واجب فلا، وما نحن فيه كذلك؛ حيث لَم يُتحقّق وجوبُ الفعل، ولا الأصل وجُوبه»[٦٢٤].

وهل يُستحبّ للمكلّف في مثل هذه الأحوال أن يحتاط للمشكوك في وجوبه بالفعل، أو المشكوك في تحريمه بالتّرك؟ الظّاهرُ أنّ ذلك يختلفُ باختلاف المشكوك فيه؛ فإن كان أصلُه ثابتَ المشروعيّة؛ والشّكُ وارداً على انعقاد سبب وجوبه؛ فللمكلّف أن يأتِي به على

622- وقد فهم بعضُ مَن وقع على هذه العبارات أنّ الاحتياط عند هؤلاء العلماء لا يكون إلا مندوباً إليه، وجعل ذلك مذهباً لهم، وحقيقةُ الواقع على خلاف ذلك؛ وممّن وقع في هذا الوهم: الرّفاعيّ؛ انظر له: «قواعد الأخذ بالأحوط»: (ص/٤٣).

623- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٨٦).

624- الآمديّ، «الإحكام»: (١/٢٤٠)؛ وانظر أيضاً: النّوويّ، «المجموعُ»: (٧/٣٣٨).

وجه الاستحباب احتياطاً؛ كالشاكّ في بلوغ ماله نصاباً، والمتردِّد في وقوع اليمين منه وأمثالهم؛ فهؤلاء يُندب لهم الإتيان بمسبَّبات ما تردّدوا في انعقاده من أسباب؛ ما لَم يخرج بِهم الحالُ عن حُدود الاعتدال؛ وفي سياق ذلك المعنى يقول ابنُ تيميّة: «إنّ المشكوك في وجُوبه؛ كما لو شك في وجُوب زكاة أو كفّارة أو صلاة أو نحو ذلك؛ لا يجبُ فعلُه، ولا يُستحبّ تركُه؛ بل يُستحبّ فعلُه احتياطاً؛ فلَم تحرّم أصُول الشّريعة الاحتياط، ولَم تُوجب بمجرّد الشّكّ»(٦٢٥).

وأمّا إن كان المشكوك فيه غيرَ ثابت المشروعيّة؛ فلا يجوزُ الإقدامُ على فعله؛ بل المنعُ منه هو الأصلُ الذي لا ينبغي العدولُ عنه إلا بناقل مُعتبَر؛ وذلك؛ «لأنّ الأمر والنّهي ممّا شرع الله تعالى، والعبادة لا بدّ أن تكون مأموراً بِها؛ فما لَم يثبت أنّه مأمورٌ؛ كيف يُحكم عليه بأنّه عبادة؟ وما لَم يثبت من العادات أنّه منهيٌّ عنه؛ كيف يُحكم عليه أنّه محظور؟ ولهذا كان أصلُ أحمد وغيره:- أنّ الأصل في العبادات التّوقيفُ؛ فلا يُشرَع منها إلا ما شرَعه الله تعالى؛ وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿أم لهم شركاءُ شرعوا لهم من الدّين ما لَم يأذن به الله﴾(٦٢٦)، والعادات الأصلُ فيها العفو؛ فلا يحظر منها إلا ما حرّمه الله؛ وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزقٍ فجعلتم منه حراماً وحلالا قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾(٦٢٧)»(٦٢٨).

والأصلُ العامّ في هذا الباب -كما يقول ابنُ عبد البَرّ- أنّه: «لا مدخل للاحتياط في إيجاب شيءٍ لَم يُوجبه الله في ذمّة بريئةٍ؛ بل الاحتياطُ الكفُّ عن إيجاب ما لَم يأذن الله بإيجابه»(٦٢٩).

❁❁❁

625- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (١٢٤/٢٥).
626- سُورة الشّورى، الآية: (٢١).
627- سُورة يُونس، الآية: (٥٩).
628- ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٤/١٢)؛ وانظر أيضاً: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٨٤/١)، والسّبكيّ، «فتاوى السّبكيّ»: (٣٧٠/٢).
629- ابن عبد البَرّ، «التّمهيد»: (٦٣/٢).

المطلبُ الرّابعُ:

الأدلّة التي تنهضُ بحجيّة الاحتياط

تمهيد: كونُ الاحتياط مسلكاً من المسالك المعتبرة تقومُ به جملةٌ كبيرةٌ من الأدلّة الجزئيّة، ومجموعُ ما تفيدُه هذه الأدلّة بالغٌ مبلغَ العلم الذي لا مجال معه لاحتمال، ولا شكّ أنّ المعنى الذي تقومُ بالدّلالة عليه جُزئيّاتٌ كثيرةٌ يكتسبُ قوّةً يرتقي بِها إلَى جملة القواعد الكليّة التي لا يمكنُ معارضتُها إلا بما هو في منْزلتها؛ قال الجرهزيّ: «دلائلُ الاحتياط الجُمَليّ كثيرةٌ»(٦٣٠).

وما أُثِير حول بعضٍ من أفراد هذه الأدلّة من مُناقشات واعتراضات؛ ليس له تأثيرٌ على أصل المعنى، ولا يعنِي نفيَ العمل بالاحتياط، ولا يلزمُ منه شيءٌ من ذلك؛ ما دام الاستدلالُ بِها قائماً على المجمُوع لا على الآحاد، وقد تقرّر أنّ «كلّ أصل شرعيّ لَم يشهد له نصّ معيّنٌ، وكان مُلائماً لتصرّفات الشّرع، ومأخوذاً معناه من أدلّته؛ فهو صحيحٌ يُبنَى عليه، ويُرجع إليه؛ إذا كان ذلك الأصلُ قد صار بمجمُوع أدلّته مقطوعاً به؛ لأنّ الأدلّة لا يلزمُ أن تدلّ على القطع بالحكم بانفرادها؛ دُون انضمام غيرِها إليها.. لأنّ ذلك كالمتعذّر»(٦٣١).

وهذه الأدلّة متنوّعةٌ ما بين منقُول ومعقول؛ وقد اقتصر البحثُ على أبرزها تجنّباً للإطالة، واكتفاءً بما ذُكر عمّا لَم يُذكر؛ خصُوصاً وأنّ بعضاً منها قد سلف التّلميحُ إليه في ثنايا المباحث الفارطة.

630- انظر: الفادانِيّ، «الفوائد الجنيّة»: (١٧١/٢).

631- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٩/١)؛ وانظر منه في المعنى عينِه: (٩٩/١).

الفرعُ الأوّل:

الأدلّة النّقليّة العامّة

والأدلّة النّقليّة على حُجيّة الاحتياط يمكننا أن نُصنّفها إلى أدلّة إجماليّة عامّة، ذاتِ معانٍ ظاهرة في بيان المشروعيّة، وإلى أدلّة تفصيليّة وردت في قضايا جُزئيّة؛ والجنُوح فيها إلى المسلك الاحتياطيّ قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفيّاً يحتاج إلى ما يُثيره حتى ينقدح معناه في الذّهن، ويَقِرّ في النّفس؛ وفي السّطور التّوالِي تعريجٌ على أبرز هذه الأدلّة وأصحّها ثبوتاً: -

١- قول الله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا اجتنبُوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثمٌ﴾[٦٣٢].

فقد أمرت الآيةُ باجتناب ظنون كثيرة غير محرّمة؛ حرصاً على عدم الوقوع في الظنّ الآثِم المحرّم، وتلك هي حقيقة الاحتياط؛ فإنّ العمل به يهدف في الأساس إلى تجنّب الوقوع في ورطة المخالفة، ومغبّة الآثام؛ وذلك لأنّ «الطّريق المَخُوفة لا يتّفق كلَّ مرّة فيها قاطعُ طريق؛ لكنّها لا تُسلك؛ لاتّفاق ذلك فيها مرّةً أو مرّتين؛ إلا إذا تعيّن فتُسلك مع رُفقة؛ كذلك الظنّ ينبغي بعد اجتهاد تامّ، ووثُوقٍ بالغ»[٦٣٣].

قال ابنُ السّبكيّ: «أمرَ باجتناب بعض ما ليس بإثْم؛ خشيةً من الوقوع فيما هو إثْمٌ، وذلك هو الاحتياط»[٦٣٤].

ومدلولُ هذه الآية مُتساوقٌ تماماً مع معنى كليٍّ معهُودٍ من تصرّفات الشّارع في باب التّحليل والتّحريم، وهو أنّ تحريم المُبهم من الجنس مُؤذِنٌ بقصد المشرّع إلى تحريم جميع أفراده؛ ليُجتنب ذلك المحرّمُ؛ «كما إذا حرّم الله تعالى أختَه من الرّضاعة واختلطت بأجنبيّات؛ فإنهنّ يحرمن كلُّهنّ، وكذلك الميتة مع المذكّيات إذا اختلطن؛ فإذا دلّ الدّليلُ بعد ذلك على إباحة الظنّ عند أسبابه الشّرعيّة لابَسناهُ ولَم نجتنبه، وكان ذلك تخصيصاً لهذا

632- سُورة الحجرات، الآية: (١٢).

633- الرّازيّ، «التّفسير الكبير»: (١٣٤/٢٨)؛ وانظر: القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٢٨٢/١٦)، والشّوكانيّ، «فتح القدير»: (٩٢/٥).

634- ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١٠/١).

العموم، وذلك كالظنّ المأذون فيه عند سماع البيّنات والمُقوّمين والمفتين والرُّواة للأحاديث والأقيسة الشّرعيّة، وظاهر العمُومات»(٦٣٥).

٢- قول الله تعالى: ﴿ولا تسبّوا الذين يدعُون من دُون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم﴾(٦٣٦).

وهذه الآيةُ تُعتبَر أساساً من الأسُس التي يقوم عليها المسلك الاحتياطيّ في الشّريعة كلّها، والملاذُ الذي يُعوّل عليه كلّ مُشتغلٍ بالتأصيل له؛ خصوصاً ما يتعلّق منه بمسألة الذّريعة المباحة المفضية إلى المحرّم؛ فقد حرّم الله سبّ آلهة المشركين مع إباحته في الأصل؛ حذراً من وقُوعِ ما هو ممنوعٌ، وهو سبّ الربّ عزّ وجلّ؛ قال ابنُ العربيّ: «فمنع الله تعالى في كتابه أحداً أن يفعل فعلاً جائزاً يُؤدّي إلى محظور؛ ولأجل هذا تعلّق علماؤنا بِهذه الآية في سدّ الذّرائع، وهو كلّ عقد جائز في الظّاهر يَؤُول أو يمكن أن يُتوصَّل به إلى محظور.. وهذا يدلّ على أنّ للمُحقّ أن يكفّ عن حقٍّ يكون له؛ إذا أدّى ذلك إلى ضررٍ يكونُ في الدّين»(٦٣٧).

٣- قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذابٌ أليم﴾(٦٣٨).

وهذه الآيةُ واردةٌ في قضيّة جزئيّة، وهي تحريمُ بعض ما ليس ممنوعاً أصالةً؛ ليُتوصّل به إلى تحقّق ترك الممنوع؛ فقد نَهت عن استعمال ألفاظ لا حرج فيها ظاهراً لاحتمال

635- القرافيّ، «الفروق»: (١٨/٢).

636- سُورة الأنعام، الآية: (١٠٩).

637- ابن العربيّ، «أحكام القرآن»: (٢٦٥/٢)؛ وانظر: الجصّاص، «أحكام القرآن»: (٩/٣)، وابن عاشور، «التّحرير والتّنوير»: (٤٢٧/٧).

638- سُورة البقرة، الآية: (١٠٣)؛ وقوله: «راعنا» قيل: هي كلمةٌ كان اليهودُ يذهبون بِها إلى سَبِّ النبيّ ﷺ اشتقّوه من الرُّعُونة؛ قال ثعلب: إنما نَهى الله تعالى عن ذلك؛ لأَنّ اليهود كانت تقول للنبيّ ﷺ: راعنا، أَو راعونا؛ وهو من كلامهم سَبٌّ؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٨٢/١٣)، والقُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٥٦/٢).

استخدامها في غير ما عُهدت فيه؛ وذلك «يدلّ على أنّ كلّ لفظ احتملَ الخير والشرّ؛ فغيرُ جائز إطلاقُه؛ حتى يُقيّد بما يُفيد الخير»[٦٣٩].

فالآية الكريمةُ قد دلّت دلالةً شبه ظاهرة -كما يقول ابنُ عاشور-: «على مَشروعيّة أصلٍ من أصُول الفقه، وهو من أصُول المذهب المالكيّ يلقّب بسدّ الذّرائع، وهي الوسائلُ التي يُتوسّل بها إلى أمر محظُور»[٦٤٠].

٤- قول الله تعالى: ﴿ومِن النّاس من يُعجبك قوله في الحياة الدّنيا ويُشهد الله على ما في قلبه وهو ألدُّ الخصام﴾[٦٤١].

وفي الآية تنصيصٌ على لزوم الحذر في التّعامل مع النّاس، وعدم الاغترار بحلاوة أقوالهم؛ وطراوة ألسنتهم؛ لأنّ ذلك لا يدلّ على صدق المخبِر غالباً، ولا يعني شيئاً في ميزان التّقويم الحقيقيّ للأفراد، وواضحٌ أنّ المعنى الذي أرادت الآية تقريرَه في واقع المكلّفين معدودٌ من مظاهر الاحتياط المُعتبَر؛ قال القُرطبيّ: «قال علماؤنا: في هذه الآية دليلٌ وتنبيهٌ على الاحتياط فيما يتعلّق بأمور الدّين والدّنيا، واستبراء أحوال الشّهود والقضاة، وأنّ الحاكم لا يَعملُ على ظاهر أحوال النّاس، وما يبدُو من إيمانهم وصَلاحهم؛ حتّى يَبحث عن باطنهم»[٦٤٢].

٥- قول الله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا ترفعُوا أصواتكم فوق صوت النبيّ ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾[٦٤٣].

فقد نَهت الآية الكريمةُ عن رفع الصّوت فوق صوت النبيّ ﷺ، وأشعرت أنّ مآل ذلك قد يكون خَطِراً إلى درجة الإيقاع في الكفر؛ «لأنّ عدم الانتهاء عن سُوء الأدب مع الرّسول ﷺ يُعوّد النّفس الاسترسالَ فيه؛ فلا تزال تزدادُ منه، وينقص توقيرُ الرّسول ﷺ من

639- الجصّاص، «أحكامُ القرآن»: (١/٨٣)؛ وانظر: ابن العربيّ، «أحكام القرآن»: (١/٤٩).

640- ابن عاشور، «التّحريرُ والتّنوير»: (١/٦٥٢).

641- سُورة البقرة، الآية: (٢٠٤).

642- القُرطبيّ، «الجامعُ لأحكام القرآن»: (٣/١٢).

643- سُورة الحجرات، الآية: (٢).

النّفس، وتتولّى من سيّءٍ إلى أشدّ منه؛ حتى يؤُول إلى عدم الاكتراث بالتّأدّب معه، وذلك كفرٌ»[٦٤٤].

ولابن المُنيِّر كلامٌ نفيسٌ يظهرُ من ثناياه وجهُ الاستدلال بالآية على مشرُوعيّة العمل بالاحتياط والأخذ بالحزم؛ حيث يقول: «إيذاؤُه ﷺ يبلغُ مبلغَ الكفر المحبط للعمل باتّفاق؛ فورد النّهيُ عمّا هو مظنةٌ لأذى النّبيّ ﷺ؛ سواءً وُجد هذا المعنى أو لا؟ حمايةً للذّريعة، وحسماً للمادّة، ثُمّ لما كان هذا المنهيُّ عنه مُنقسماً إلى ما يبلغ مبلغَ الكفر؛ وهو المُؤذي له ﷺ، وإلى ما لا يبلغ ذلك المبلغَ، ولا دليلَ يُميّز أحد القسمين عن الآخر؛ لزم المكلّفَ أن يكفّ عن ذلك مُطلقاً؛ خوفَ أن يقع فيما هو محبطٌ للعمل، وهو البالغُ حدَّ الأذى؛ إذ لا دليل ظاهراً يُميّزه»[٦٤٥].

٦- قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبيّنوا أن تُصيبوا قوماً بجهالة فتصبحُوا على ما فعلتم نادمين﴾[٦٤٦].

وفي الآية تحذيرٌ للمؤمنين من مغبّة التعجّل في قبول الأخبار، والتسرّع في تصديقها، والحكم على أساسها؛ لما يجرّه ذلك غالباً من الوقوع في ظلم مَن تتعلّق بِهم؛ واللائقُ بكلّ عاقل أن يتأكّد من صدق النّاقل وسلامة المنقول؛ وفي ذلك دعوةٌ ظاهرةٌ إلى لزوم الأخذ بالحيطة في التّعامل مع الأخبار، والحذر من الشّائعات المغرضة التي يتفّوه بِها ضعفاءُ الإيمان، وأصحابُ المقاصد الدّنيئة؛ وممّا يُؤكّد ذلك المعنى؛ قوله تعالى في عَقبها: ﴿أنْ تُصبحُوا على ما فعلتم نادمين﴾؛ فإنّ فيه تقريراً للتّحذير، وتنويهاً بشأنه من كلّ وجه، «ولا يجوزُ للعاقل أن يقول: هب أنّي أصبتُ قوماً؛ فماذا عليّ؟! بل عليه الهمّ الدّائم، والحزنُ المقيم، ومثل هذا الشّيء واجبٌ الاحترازُ منه»[٦٤٧].

644- انظر: ابن عاشور، «التّحريرُ والتّنوير»: (٢١٥/٢٥)؛ وراجع: القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٢٥٧/١٦)، وابن الجوزيّ، «زاد المسير»: (٤٥٧/٧).

645- انظر: الآلوسيّ، «روح المعاني»: (١٣٦/٢٦).

646- سُورة الحجرات، الآية: (٦).

647- انظر: الرّازيّ، «التّفسير الكبير»: (١٢٢/٢٧)؛ وراجع: ابن الجوزيّ، «زاد المسير»: (٤٦٠/٧)، والشّوكانيّ، «فتح القدير»: (٨٦/٥).

٧- كلّ الآيات التي ورد فيها لفظ التخوّف وما يُرادف معناه؛ ومن ذلك على سبيل المثال قول الله عزّ وجلّ مخاطباً رسُولَه الكريمَ ﷺ: ﴿وإما تخافنّ من قوم خيانةً فانبذ إليهم على سَواء﴾[٦٤٨].

فهذه الآية وما شاكلها مِن جُملة ما يُستدلّ به على مبدأ سدّ الذّرائع الذي هو في حقيقة الواقع نوعٌ من أنواع الاحتياط المشرُوع؛ فإنّ «مغزى هذه الآيات ودلالتها العامّة أبعدُ وأوسعُ من مجرّد الدّلالة على مشرُوعيّة سدّ الذّرائع؛ إنّها تدلّ على وجوب التوقّي والاحتياط لما يُتوقّع ويُخشى من المفاسد، وتدلّ على وجوب المُبادرة إلى منع المفاسد وهي في مهدها، أو في مراحلها الأُولَى، وهذا يفرضُ على المسلمين أن يكون سُلوكهم العامّ مطبوعاً بِهذا الطّابع، وهو طابعُ اليقظة والاحتياط والوقاية والمبادرة»[٦٤٩]، ويحذّرُهم من مغبّة الغفلة وسُوء النّظر في العواقب.

٨- ما رواه البُخاريّ ومسلمٌ وغيرُهما عن النّعمان بن بشير ﵁ أنّ النبيّ ﷺ قال: «إنّ الحلال بيّنٌ، وإنّ الحرام بيّنٌ، وبينهما أمورٌ مُشتبهاتٌ، لا يعلمهنّ كثيرٌ من النّاس؛ فمن اتّقى الشّبهات؛ فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومَن وقَع في الشّبهات؛ فقد وقع في الحرام؛ كالرّاعي يرعى حول الحمى يُوشك أن يرتع فيه؛ ألا وإن لكلّ ملك حمى؛ ألا وإن حمى الله محارمه؛ ألا وإنّ في الجسد مضغةً؛ إذا صلحت صلح الجسدُ كلّه، وإذا فسدت؛ فسد الجسدُ كلّه؛ ألا وهي القلب»[٦٥٠].

ففي هذا الحديث إرشادٌ من النبيّ ﷺ إلى البُعد عن مواقع الشّبهات التي هي ذرائعُ إلى الحرام ووسائل مُفضيةٌ إليه؛ فإنّه يُخاف من الوقوع فيها الوقوعُ فيه وإن لَم تكن محرّمة؛ فمَن احتاط لنفسه لَم يقربِ الشّبهات؛ لئلا يدخُل في المعاصي[٦٥١]؛ قال البغويّ: «هذا الحديثُ أصلٌ في الورع، وهو أنّ ما اشتبه على الرّجل أمرُه في التّحليل والتّحريم، ولا يعرفُ

648- سُورة الأنفال، الآية: (٥٨).

649- انظر: الرّيسونيّ، «نظريّة التّقريب والتّغليب»: (ص/٤١٨).

650- تقدّم تخريجه؛ انظر: (ص/٥٢).

651- انظر: ابن دقيق العيد، «إحكام الإحكام»: (٢/٢٧٨)، والصّنعانيّ، «سبلُ السّلام»: (٢/٦٤٣).

له أصلٌ؛ فالورع أن يجتنبه ويتركه؛ فإنّه إذا لَم يجتنبه، واستمرّ عليه، واعتاده؛ جرّه ذلك إلى الوقوع في الحرام»[٦٥٢].

وقد أفاد العلماءُ من هذا النصّ النبويّ معنى عامّاً جرى لديهم مجرى الأصول المقرّرة والقواعد المؤكَّدة، وهو ما أشار إليه الإمام الشّاطبيّ بقوله: «فصار الأخفُّ كأنّه حمىً للآكد، والرّاتعُ حول الحمى يُوشك أن يقع فيه؛ فالمُخلّ بما هو مُكمّلٌ كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه، وهو أصلٌ مقطوعٌ به مُتّفقٌ عليه.. فالمتجرّيء على الأخفّ بالإخلال به مُعرَّضٌ للتّجرّؤ على ما سواه»[٦٥٣].

٩- ما رواه التّرمذيّ والنّسائيّ عن الحسن بن عليّ ﷺ أنّه قال: حفظت من رسُول الله ﷺ: «دعْ ما يَريبك إلى ما لا يَريبك»[٦٥٤].

فقد أمر النبيّ ﷺ باجتناب ما يرتاب المكلّفُ في أمره، وتضطربُ نفسُه بشأنه، والاستعاضة عنه بما هو حلالٌ خالص؛ فإنّ في ذلك مأمناً له من مغبّة الوقوع في المخالفة الكامنة غالباً في المخاطرة بهتك حريم المجهول؛ قال الهيثميّ: «وتركُ الرّيبة في ذلك كلّه إلى يقين الحلّ هو الورعُ»[٦٥٥].

وبذلك يكون النبيّ ﷺ قد رسم أمام المتورّعين منهجاً يتعاملون به مع كلّ ما يُشكل عليهم، ولا يستطيعون الوقوف على حقيقة حُكم الشّرع فيه، وهو «أنّ الشّيء إذا أشكل على المكلّف، ولَم يتبيّن له أنّه من أيّ القَبيلين هو؛ فليَتأمّل فيه إن كان من أهل الاجتهاد، وليسأل إن كان من المقلّدين؛ فإن وجد ما تسكن إليه نفسُه، ويطمئنّ به قلبُه، وينشرحُ به

652- البغويّ، «شرحُ السنّة»: (١٣/٨).

653- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢١/٢).

654- التّرمذيّ، كتاب: صفة القيامة والرّقائق والورع، باب: رقم: ٢٥١٨، (٦٦٨/٤)، النّسائيّ، كتاب: الأشربة، باب: الحثّ على ترك الشّبهات، رقم: ٥٧١١، (٣٢٧/٨)؛ وقال عنه التّرمذيّ: «حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»؛ وانظر: العراقيّ، «تخريج أحاديث الإحياء»: (١٩/١)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٤٤/١).

655- الهيتميّ، «الفتحُ المبين»: (ص/١٤٢)؛ وانظر: الصّنعانيّ، «سبُل السّلام»: (٢١٦/٢)، وابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٨٤/١).

صدرُه؛ فليأخذ به، وليختَرْه لنفسه، وإلا فليدعه، وليأخذ بما لا شُبهة فيه ولا رِيبة؛ هذا طريق الورع والاحتياط»[٦٥٦].

١٠- ما رواه التّرمذيّ وابنُ ماجة عن عطيّة السّعديّ وكان من أصحاب النبيّ ﷺ أنّه قال: قال رسُول الله ﷺ: «لا يبلغ العبدُ أن يكون من المتّقين؛ حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأسٌ»[٦٥٧].

فقد جعل النبيّ ﷺ تركَ بعض المباح حذراً من الوقوع في الحرام شرطاً في بلوغ منازل المتّقين؛ وهو واردٌ مورد المدح لفاعل ذلك؛ ممّا يدلّ دلالةً ظاهرةً على أنّ الاحتياط لأمُور الدّيانة من الخصال التي ينبغي للمكلّف أن يحرص عليها في مقام امتثاله تكاليفَ الشّريعة؛ وفي بيان المعنى الذي من أجله عُلّق بلوغُ تلك الدّرجة على ترك الحلال المحض الذي ليس في مباشرته بأسٌ؛ يقول الغزاليّ: «الاشتغالُ بفضُول الحلال والانهماك فيه؛ يجرّ إلى الحرام، ومحض العصيان؛ لشَره النّفس وطُغيانِها، وتمرّد الهوى وطُغيانه؛ فمَن أراد أن يأمنَ الضّررَ في دينه؛ اجتنب الخطرَ؛ فامتنع عن فضُول الحلال؛ حذراً أن يجرّه إلى محض الحرام»[٦٥٨].

وسياقُ الحديث مشعرٌ بذلك؛ فإنّ المأمور باجتنابه من أجل تحقيق السّلامة من الآثام؛ إنما هو المشكوكُ في شأنه، والمُتردَّدُ في حُكمه بين الجواز وعدمه؛ «إذ الحديثُ صرّح بأنّ أحد المتروكين هو حلالٌ من غير شكّ، وحينئذ لا يتحقّق الاحتياطُ إلا بترك الحلال ممّا يزيدُ المتروكات»[٦٥٩].

656- انظر: الطّيبيّ، «الكاشفُ عن حقائق السّنن»: (٢١/٦).

657- التّرمذيّ، كتاب: صفة القيامة والرّقائق والورع، باب: رقم: ٢٤٥١، (٦٣٤/٤)، ابن ماجة، كتاب: الزّهد، باب: الورع والتّقوى، رقم: ٤٢١٥، (١٤٠٩/٢)؛ وقال عنه التّرمذيّ: «هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ لانعرفُه إلا من هذا الوجه»؛ وقال العراقيّ: «أخرجه التّرمذيّ وحسّنه، وابن ماجه والحاكم وصحّحه»؛ انظر العراقيّ: «تخريج أحاديث الإحياء»: (١٩/١).

658- كذا نقله عنه المناويّ في: «فيض القدير»: (٤٤٣/٦)، ولَم أجده في «الإحياء».

659- انظر: الباحُسين، «رفع الحرج»: (ص/١٥٠)؛ وراجع أيضاً: المناويّ، «فيض القدير»: (٤٤٣/٦)، والمباركفوريّ، «تحفةُ الأحوذيّ»: (١٢٥/٧).

١١- ما رواه الإمام أحمدُ عن أبي ثعلبة الخُشنيّ ﷺ قال: قلتُ: يا رسول الله! أخبرني بما يحلّ لي، وما يحرم عليّ؛ قال: فصعد النّبيّ ﷺ وصوّب في البصر؛ فقال: «البِرُّ ما سكنت إليه النّفسُ، واطمأنّ إليه القلبُ، والإثْمُ ما لَم تسكُنْ إليه النّفسُ، ولَم يطمئنَّ إليه القلبُ، وإن أفتاك المفتُون»[٦٦٠].

ودلالةُ الحديث ظاهرةٌ في بيان أنّ سكون النّفس إلى الشّيء، واطمئنانَ القلب إليه يُعدّ من أوضح الأمارات التي يسترشدُ بِها المكلّفُ في معرفة البِرّ من الإثْم، والحلال من الحرام، وفي بيان معنى هذا النصّ النّبويّ الشّريف يقول الباقلانِي: «أي خُذ بالحزم والحذر، وتجنّب ما حاك في صدرك، وارجعِ إلَى الاجتهاد والنّظر، واعتدل عن التّقليد، وهذا لا يكونُ إلا خطاباً للعالِم»[٦٦١].

وفي ذلك تلويحٌ بأهمّيّة العمل بالاحتياط، والأخذ به في كلّ ما قد يُشكل حكمُه، ويلتبسُ أمرُه على المكلّف في واقع حياته الزّاخر بالُمتشابِهات والمشكلات؛ قال الطيبيّ: «إذا وجدت نفسك ترتابُ في الشّيء فاتركه؛ فإنّ نفس المؤمن تطمئنّ إلى الصّدق، وترتابُ من الكذب؛ فارتيابُك في الشّيء مبنيٌّ على كونه باطلاً أو مظنّةً للباطل فاحذره، واطمئنانُك إلى الشّيء مُشعرٌ بكونه حقّاً فاستمسك به»[٦٦٢].

١٢- ما رواه التّرمذيّ والبيهقيُّ وغيرُهما عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنّ النبيّ ﷺ قال: «ادرءُوا الحدُود عن المسلمين ما استطعتم؛ فإن وجدتُم للمُسلَم مخرجاً؛ فخلّوا سبيله؛ فإنّ الإمام أن يخطىء في العفو خيرٌ له من أن يخطىء في العقوبة»[٦٦٣].

660- أحمد، «المسند»، رقم: ١٧٧٧٧، (١٩٤/٤)، وهو حديثٌ صحيحٌ؛ انظر: الهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٤٢٤/١)، والألبانيّ، «صحيح الجامع الصّغير»: (٥٢٠/١).

661- الباقلانيّ، «التّقريب والإرشاد الصّغير»: (ص/٣٠١).

662- الطّيبيّ، «الكاشف عن حقائق السّنن»: (٢٠/٦).

663- التّرمذيّ، كتاب: الحدود، باب: درء الحدود، رقم: ١٤٢٤، (٣٣/٤)، البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في درء الحدود بالشّبهات، رقم: ١٦٨٣٤، (٢٣٨/٨)؛ وهو حديثٌ ضعيف الإسناد؛ قال ابنُ حجر: «وفي إسناده يزيد بنُ زياد الدّمشقيّ؛ وهو ضعيفٌ؛ قال فيه البُخاريّ: منكرُ الحديث؛ وقال النّسائيّ: متروكٌ؛ ورواه وكيعٌ عنه موقوفاً، وهو أصحّ»؛ انظر له:

وهذا الحديث أصلٌ في تنبيه الحكّام والقضاة إلى لزوم العمل بالاحتياط والأخذ بالحزم في تطبيق أحكام الشّريعة؛ خصُوصاً ما يتعلقّ منها بالحدود والعقوبات؛ لما فيها من المخاطرة بدماء النّاس وأموالهم؛ وقد أخذ بعضُ العلماء من هذا الخبَر حكماً أعمّ من المنصُوص عليه؛ وهو أنّ خبَر الواحد لا يُقبل في العقوبات؛ لكونه لا يُفيد إلا الظنّ، والظنّ شبهةٌ يُدرأ بِها الحدّ(٦٦٤).

ومع كون الحديث المُستشهَد به على هذا المعنى ضعيفاً(٦٦٥)؛ فقد أجمع الفقهاءُ على القول بمضمُونه، وجَرى مضمونُه لديهم مجرى القواعد المقرّرة؛ وعبّروا عنها بقولهم: «الحدود تُدرأ بالشّبهات»(٦٦٦)؛ والظّاهرُ أنّ مُستند ذلك الوفاقِ راجعٌ إلى معنى آخر غير الحديث؛ وهو أصالةُ البَراءة المجمَع عليها؛ وفي الإشارة إلى ذلك يقول القرافيّ: «قلتُ لبعض الفضلاء: الحديث الذي يستدلّ به الفقهاءُ.. لَم يصحّ، وإذا لَم يكُن صحيحاً ما يكونُ مُعتمدنا في هذه الأحكام؟ قال لي: يكفينا أن نقول: حيثُ أجمعنا على إقامة الحدّ كان سالماً عن الشّبهة، وما قصُر عن محلّ الإجماع لا يلحقُ به؛ عملاً بالأصل حتّى يدلّ دليلٌ على إقامة الحدّ في صُوَر الشّبهات»(٦٦٧).



«التّلخيص الحبير»: (٥٦/٤)؛ وانظر: العجلونيّ، «كشف الخفاء»: (ص/٧٢)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٣٤٣/٧).

664- انظر: المناويّ، «فيض القدير»: (٢٢٨/١)، والصّنعانيّ، «سبل السّلام»: (٢٢٣/٢).

665- أي إسنادُه؛ وأمّا معناه فصحيحٌ بلا شكّ؛ يدلّك على ذلك أنّ جمعاً من كبار الصّحابة ﷺ قد رُوي عنهم القولُ به؛ قال التّرمذيّ: «وقد رُوي نحوُ هذا عن غير واحدٍ من أصحاب النبيّ ﷺ أنّهم قالوا مثل ذلك»؛ انظر: «السّنن»: (٣٣/٤).

666- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٢٢)، والحمويّ، «غمز عيُون البصائر»: (٣٧٩/١).

667- القرافيّ، «الفروق»: (١٧٤/٤).

الفرعُ الثّاني:

الأدلّةُ النّقليّةُ الخاصّةُ

المرادُ بالأدلّة الخاصّة في هذا المقام؛ السّننُ القوليّة أو الفعليّة أو التّقريريّة الواردة عن النّبيّ ﷺ أو عن بعض الصّحابة ﵃ في قضايا جُزئيّة، وتُفيد لمن أنعم النّظر فيها معنىً كليّاً ينتظمُ في سلك الأدلّة التي تُقرّر مشرُوعيّة العمل بالاحتياط، وتُنوّه بمكانته بين قواعد التّشريع وأصُوله؛ ومن هذه الأدلّة:

أوّلا: الأدلّة الواردةُ عن النبيّ ﷺ: وردت عن النبيّ ﷺ جملةٌ وافرةٌ من النّصوص التي فيها إعمالٌ واضحٌ لأصل الاحتياط؛ سواءٌ في مقام البيان القولِيّ، أو في مقام البيان الفعليّ؛ وفيما يأتي جملةٌ من هذه النّصوص:

- ما رواه البخاريّ ومُسلمٌ عن أبي هُريرة ﵁ أنّ رسُول الله ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدُكم من نومه؛ فليغسل يديه قبل أنّ يُدخلَهما في الإناء ثلاثاً؛ فإنّ أحدَكم لا يدري أين باتت يدُه»(٦٦٨).

فقد استحبّ الشّارعُ الحكيمُ للقائم من نومه غسلَ يديه ثلاثاً قبل أن يُدخلهما في الإناء؛ مع أنّ الأصل طهارتُهما، وعلّل ذلك بالشّكّ؛ قال ابنُ دقيق العيد: «قيل: إنّ سبب الأمر أنّهم كانوا يستنجُون بالحجارة؛ فربّما وقعت اليدُ على المحلّ، وهو عَرِقٌ فتنجسّت؛ فإذا وُضعت في الماء نجّسته؛ لأنّ الماء المذكورَ في الحديث هو ما كان في الأواني التي يُتوضّأ منها، والغالبُ عليها القلّة، وقيل: إنّ الإنسان لا يخلو من حكّ بثرة في جسمه، أو مُصادفة حيوانٍ ذي دم فيقتله؛ فيتعلّق دمُه بيده»(٦٦٩).

والمنــــزَعُ الاحتياطيّ في هذا الحكم ظاهرٌ؛ فإنّ مبناه على الشكّ المستند إلى أمارة عُرفيّة، وقد أُفيد منه فائدةٌ عامّةٌ، وهي أنّ العمل بالاحتياط في باب العبادات أولَى؛ ما لَم

668- البخاريّ، كتاب: الوضُوء، باب: الاستجمارُ وتراً، رقم: ١٦٠ (١/٧٢)، مسلمٌ، كتاب: الطّهارة، باب: كراهةُ غمس المُتوضّئ وغيرِه يدَه المشكوكَ في نجاستها في الإناء قبلَ غسلها ثلاثاً، رقم: ٢٧٨ (١/٢٣٣).

669- ابن دقيق العيد، «إحكامُ الأحكام»: (١/٦٩)؛ وانظر: الباجيّ، «المُنتقى»: (١/٤٨)، والعراقيّ، «طرحُ التّثريب»: (٢/٤٥).

يخرُج بصاحبه عن حدود الاعتدال؛ وفي ذلك المعنى يقول ابنُ الملقّن: «فيه دلالةٌ على استحباب الأخذ بالأحوط في العبادات وغيرها عند الاشتباه والشكّ؛ ما لَم يخرج إلى حدّ الوسوسة»(٦٧٠).

- ما رواه أبو داود والنّسائيّ عن أبي سعيد الخُدريّ ﷺ قال: خرج رجلان في سفر، فحضرت الصّلاة، وليس معهما ماءٌ، فتيمّما صعيداً طيّباً، فصليّا، ثُمّ وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدُهما الصّلاة والوضوء، ولَم يُعد الآخر، ثُمّ أتيا رسُول الله ﷺ، فذكرا ذلك له، فقال للذي لَم يُعد: «أصبت السنّة، وأجزأتك صلاتُك»؛ وقال للذي توضّأ وأعادّ: «لك الأجرُ مرّتين»(٦٧١).

وظاهرٌ من فعل الصّحابيّ الذي توضّأ وأعاد الصّلاة بعد وُجدان الماء أنّ مبعثه على ما فعل:- هو السّعيُ وراء تحصيل الأحوط لأمر عبادته، وإقرارُ النبيّ ﷺ لفعله مُشعرٌ في الجُملة بسلامة المسلك الذي سلكه في تلك الواقعة التي اشتبه فيها الحكمُ عليه؛ فلَم يطمئنّ إلى سلامة تصرّفه حتى أعاده.

- ما رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو ﷺ قال: كنّا عند النبيّ ﷺ، فجاء شابٌّ، فقال: يا رسول الله! أُقبّل وأنا صائمٌ؟ قال: «لا»، فجاء شيخٌ، فقال: أُقبّل وأنا

670- ابن الملقّن، «الإعلام»: (٢٦٢/١)؛ وانظر: الخطّابي، «معالَم السّنن»: (٤٨/١)، والجُوينيّ، «التّبصرةُ»: (ص/١١).

671- أبو داود، كتاب: الطّهارة، باب: في المُتيمّم يجد الماء بعدما يُصلّي في الوقت، رقم: ٣٣٨، (١٤٦/١)، النّسائيّ، كتاب: الغسل والتيمّم، باب: باب التيمّم لمن يجد الماء بعد الصّلاة، رقم: ٤٣٣، (٢١٢٣/١)؛ وهو حديثٌ صحيحٌ على شرط الشّيخين؛ كما ذكر ذلك الحاكم في المستدرك، ووافقه الإمام الذّهبيّ؛ انظر: الحاكم، «المُستدرك»: (٢٨٦/١)؛ وانظر أيضاً: الزّيلعيّ، «نصبُ الرّاية»: (١٤٩/١)، وابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٢١٠/١)، والألبانيّ، «صحيح أبي داود»: (٦٩/١).

صائمٌ؟ قال: «نعم»، قال: فنظر بعضُنا إلى بعض؛ فقال رسُول الله ﷺ: «قد علمتُ لِم نظرُ بعضِكم إلى بعض؛ إنّ الشّيخ يملكُ نفسَه»[٦٧٢].

وظاهرٌ من اختلاف فتوى النبيّ ﷺ احتياطُه لمآل الحكم؛ فقد أفتى الشّيخ بجواز التّقبيل وهو صائِمٌ، وأفتى الشابّ بالمنع من ذلك؛ لما علم من حال كلٍّ منهما؛ فإنّ الشابّ فيه من القوّة ما يكفي لإيقاعه في المحذور؛ بخلاف مَن طعنت به السّنون؛ فلم يَعُد له في النّساء حاجةٌ ولا إربة.

وقد اختلف الفقهاءُ في حكم القبلة للصّائِم ما بين مانع لها على وجه العموم سدّاً للذّريعة، ومُبيحٍ لها شريطة الأمن من الوقوع في المحذور[٦٧٣]؛ ومع ذلك الاختلاف فقد اتّفق الجميعُ على أنّ المعنى الذي يدورُ حوله الحكمُ؛ هو رعايةُ العبادة من أوجه النّقص والخلل؛ قال ابنُ عبد البَرّ: «وقد أجمع العلماءُ على أنّ مَن كرِه القُبلة لَم يكرهها لنفسها؛ وإنما كرهها خشيةَ ما تحملُ إليه من الإنزال، وأقلّ ذلك المذي، ولَم يختلفوا في أنّ مَن قبَّل وسلِم من قليل ذلك وكثيره؛ فلا شيء عليه.. ولا أعلم أحداً رخّص في القُبلة للصّائم إلا وهو يشترط السّلامة ممّا يتولّد منها، وأنّ مَن يعلم أنّه يتولّد عليه منها ما يُفسد صومَه؛ وجب عليه اجتنابُها»[٦٧٤].

- ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنّه قال: مرّ النبيّ ﷺ بتمرة مسقُوطة؛ فقال: «لولا أن تكون من صدقة؛ لأكلتها»[٦٧٥]؛ وروى أبو داود عن أنس بن

672- أحمد، «المسند»، رقم: ٦٧٣٩، (١٨٥/٢)، وفي إسناده ابن لهيعة، وهو مختلفٌ في الاحتجاج به؛ انظر: العراقيّ، «طرحُ التّثريب»: (١٣٨/٤)، وصحّح الألبانيّ إسنادَه؛ انظر له في ذلك: «السّلسلة الصّحيحة»: (١٣٨/٤).

673- انظر لمعرفة أقوال الفقهاء في هذه المسألة: ابن قُدامة، «المغني»: (٢٠/٣).

674- ابنُ عبد البَرّ، «الاستذكار»: (٢٩٥/٣)؛ وانظر: العراقيّ، «طرحُ التّثريب»: (١٣٨/٤)، والشّوكانيّ، «نيلُ الأوطار»: (٢٤٩/٤).

675- البُخاريّ، كتاب: اللّقطة، باب: إذا وجد تمرةً في الطّريق، رقم: ٢٢٩٩، (٨٥٧/٢)، مسلم، كتاب: الزّكاة، باب: تحريم الزّكاة على رسُول الله ﷺ وعلى آله، رقم: ١٠٧١، (٧٥٦/٢)، ويعني بالصّدقة كلّ مال يخرجه الإنسانُ على وجه الإحسان.

مالك أنّ النبيّ ﷺ كان يمرّ بالتّمرة العائرة؛ فما يمنعه من أخذها إلا مخافةُ أن تكون من الصّدقة[٦٧٦].

وهذا الحديث -كما يقول الخطّابيّ-: «أصلٌ في الورع، وفي أنّ كلّ ما لا يستبينُه الإنسانُ من شيءٍ مُطلقاً لنفسه؛ فإنّه يجتنبُه ويترُكه»[٦٧٧]؛ ولا يُقالُ كيف تورّع النبيّ ﷺ عن أكل هذه التّمرة لمجرّد احتمال كونِها من الصّدقة؟ فإنّ الاحتمال فيها قد استند إلى أمارة تقوّى بِها؛ وهي أنّ النبيّ ﷺ «كان يُؤتى بتمر الصّدقة، يقسمه على مَن تحلّ له الصّدقةُ، ويدخلُ بيتَه تمرٌ يقتاتُ منه أهلُه؛ فكان في بيته النّوعان؛ فلمّا وجد تلك التّمرةَ؛ لَم يدر من أيّ النّوعين هي؛ فأمسك عن أكلها؛ فهذا الحديثُ أصلٌ في الورع واتّقاء الشّبهات»[٦٧٨].

وفي تقرير ذلك المعنَى؛ يقول الشّاطبيّ: «فهذه التّمرةُ لا شكّ أنّها لَم تخرُج من إحدى الحالتين: إمّا الصّدقة، وهي حرامٌ عليه، وإمّا من غيرها، وهي حلالٌ له؛ فترك أكلَها حذراً من أن تكون من الصّدقة في نفس الأمر»[٦٧٩].

- ما رواه البخاريّ وغيرُه أنّ عديّ بن حاتِم قال: سألت النبيّ ﷺ عن المعراض؛ فقال له النبيّ ﷺ: «إذا أصاب بحدّه؛ فكل، وإذا أصاب بعَرضه؛ فلا تأكل؛ فإنّه وقيذٌ»؛ قلتُ: يا رسُول الله! أرسل كلبي، وأسمّي عليه؛ فأجد معه على الصّيد كلباً آخر لَم أسمّ

676- أبو داود، كتاب: الزّكاة، باب: الصّدقة على بني هاشم، رقم: ١٦٥١، (١/٥١٩)؛ وهو حديثٌ صحيحٌ ليس في إسناده كلامٌ؛ انظر: الألبانيّ، «صحيح أبي داود»: (١/٣١١)؛ والتّمرة العائرةُ: هي التي تقع، ولا يُعرف لها مالكٌ؛ من عار الفرسُ؛ إذا انطلق من مَرْبَطِه مارّاً على وجهه؛ انظر: ابن الأثير، «النّهاية»: (٣/٦١٨).

677- الخطّابيّ، «معالِم السّنن»: (٢/٣٠٠)؛ وانظر: ابن حجر، «فتحُ الباري»: (٤/٢٩٤)، والنّوويّ، «شرحُ مسلم»: (٧/١٧٧).

678- انظر: ابن القيّم، «إغاثةُ اللّهفان»: (١/١٦٤).

679- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (١/٤٠٣).

عليه، ولا أدري أيّهما أخذ؟! فقال له النبيّ ﷺ: «لا تأكل؛ إنما سمّيت على كلبك، ولَم تُسمّ على الآخر»(٦٨٠).

فقد أمر النبيّ ﷺ عديّ بنَ حاتم بترك ما اشتبه عليه من الصُّيود التي يُدركها، ولا يستطيعُ التأكّد من أمرها؛ لسبب من الأسباب المثيرة للشكّ والحيرة بشأنِها، ومن ذلك أن يُشارك الكلبَ المرسلَ كلبٌ آخر لَم يسمّ عليه.

وفي بيان المسلك الاحتياطيّ في هذا التصرّف النبويّ يقول ابنُ دقيق العيد: «أفتاه النبيّ ﷺ بالشّبهة؛ خوفاً من أن يكون الكلبُ الذي قتله غير مسمّىً عليه؛ فكأنّه أُهلّ لغير الله به.. فكان في فتياه دلالةٌ على الاحتياط في الحوادث والنّوازل المحتملة للتّحليل والتّحريم؛ لاشتباه أسبابِها»(٦٨١).

- ما رواه مسلمٌ في الحادثة عينِها عن عديّ بن حاتِم ؓ أنّ النّبيّ ﷺ قال له: «إذا رميت سهمك؛ فاذكر اسم الله؛ فإن وجدت قد قَتل؛ فكل؛ إلا أن تجده قد وقع في ماءٍ؛ فإنّك لا تدري الماءُ قتله أو سهمُك»(٦٨٢).

ووجه العمل بالاحتياط في هذه القضيّة ظاهرٌ؛ فإنّ النبيّ ﷺ نَهى عديّاً عن أكل ما يُدركه من الصُّيود غريقاً؛ لاشتباه السّبب المحلّل فيه بالمحرِّم؛ فإنّه مُتردّدٌ بين الموت بالرّمية أو الماء، ولا مُرجّح لجهة على أخرى؛ فلزم الرّجوعُ إلى الأصل، وهو هنا قاضٍ بحرمة اللّحوم

680- البخاريّ، كتاب: البيوع، باب: تفسير المشبهات، رقم: ١٩٤٩، (٢/٧٢٥)؛ والمِعراض: ضدّ المِطوال، وهو سهمٌ لا ريش عليه، وفيه خشبةٌ؛ وقيل: ثقيلةٌ أو عصاً، وقيل: هو عودٌ دقيقُ الطّرفين غليظُ الوسط؛ إذا رُمي به ذهب مُستوياً؛ والوقيذُ: فعيلٌ بمعنى الموقوذ؛ وهو المقتول بالخشب؛ وقيل: هو الذي يُقتل بغير محدّد من عصاً أو حجر؛ انظر: النّوويّ، «شرحُ مسلم»: (١٣/٧٥)، والعينيّ، «عمدة القاري»: (١١/١٧١).

681- ابن دقيق، «شرحُ الأربعين النّوويّة»: (ص/٥٧)؛ وانظر: الشّوكانيّ، «نيل الأوطار»: (٨/١٤٨).

682- مسلمُ، كتاب: الصّيد والذّبائح وما يُؤكل من الحيوان، باب: الصّيد بالكلاب المعلّمة، رقم: ١٩٢٩، (٣/١٥٣١).

حتى يُتيقَّن سببُ إباحتها؛ قال الخطّابيّ: «هذا من واجب الورع ولازمِه، ليس من قسمٍ غيرِه»[٦٨٣].

ويقول ابنُ القيّم مُبيّناً المعنى الذي من أجله نَهى النبيّ ﷺ عديّاً عن أكل ما يُدركُه غريقاً: «لما كان الأصلُ في الذّبائح التّحريمَ، وشكّ هل وُجِد الشّرطُ المبيحُ أم لا؟ بقي الصّيدُ على أصله في التّحريم»[٦٨٤].

- ما رواه أبو داود وغيرُه عن عياض بن حمار قال: قال رسُول الله ﷺ: «مَن وجد لُقطةً؛ فليُشهد ذوي عدل، ولا يكتُم ويغيب؛ فإن وَجد صاحبها؛ فليَرُدّها عليه، وإلا فهو مالُ الله عزّ وجلّ يُؤتيه مَن يشاء»[٦٨٥].

وأمرُ النبيّ ﷺ مُلتقِط اللّقطة بالإشهاد عليها عند التقاطها من فوائده الاحتياط لأمرها؛ حتّى لا تُفوّت على صاحبها قبل وصُوله إليها؛ فسدّ الشّارعُ هذا الباب بأمر المُلتقط أن يُشهد على ما التقطه[٦٨٦]؛ وفي بيان المعنى المقصُود من تشريع هذا الحكمُ؛ يقول الخطّابيّ: «وذلك لمعنيين: أحدُهما: ما يتخوّفه في العاجل من تسويل النّفس، وانبعاث الرّغبة فيها؛ فتدعوه إلى الخيانة بعد الأمانة، والآخرُ: ما لا يُؤمنُ من حدوث المنيّة به فيدّعيها ورثتُه، ويحوزونَها في جُملة تركته»[٦٨٧].

683- الخطّابيّ، «أعلام الحديث»: (١٠٠٦/٢)؛ وانظر في ذلك المعنى: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٨٨/٢)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٣٨)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (١٩٢/١).

684- ابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (٢٥٩/١).

685- أبو داود، كتاب: اللّقطة، باب: التّعريف باللّقطة، رقم: ١٧٠٩، (٥٣٤/١)؛ وإسناده صحيحٌ؛ قال الصّنعانيّ: «صحّحه ابنُ خزيمة، وابنُ الجارُود، وابنُ حبّان»؛ انظر: «سبُل السّلام»: (١٤٠/٢)؛ وانظر كذلك: الألبانيّ، «صحيح أبي داود»: (٣٢١/١).

686- والأمرُ بالإشهاد محمولٌ عند الجمهُور على الاستحباب، وحمله الإمام أبو حنيفة ومَن تبعه على الوجوب؛ وبنوا على ذلك لزوم ضمانِها إن لَم يُشهد عليها؛ حملاً للنصّ على ظاهره؛ انظر: البابرتيّ، «العناية»: (١١٩/٦)، والحطّاب، «مواهب الجليل»: (٦٩/٦)، والشّربينيّ، «مغني المحتاج»: (٥٧٦/٣)، و ابن قُدامة، «المغني»: (١٢/٦).

687- الخّطابيّ، «معالَم السّنن»: (٧٦/٢)؛ وانظر أيضاً: الآباديّ، «عونُ المعبود»: (٨٢/٥)، والشّوكاني، «نيلُ الأوطار»: (٤٠٥/٥).

- ما رواه البخاريّ عن عُقبة بن الحارث ﷺ أنّه تزوّج أمّ يحيى بنتَ أبي إهاب؛ قال: فجاءت أمةٌ سوداءُ؛ فقالت: قد أرضعتُكما؛ فذكرتُ ذلك للنّبيّ ﷺ؛ فأعرض عنّي؛ قال: فتنحَّيتُ، فذكرتُ ذلك له؛ قال: «وكيف؛ وقد زعمَتْ أن قد أرضعتْكُما؟!»؛ فنهاه عنها(٦٨٨).

فقد أعمل الشّارعُ في هذا الحكم ظاهرَ الشّهادة مع ضَعف جانبه، وقدّمه على أصل بقاء النّكاح نزوعاً إلى الأخذ بالاحتياط المعهود منه في غالب تصرّفاته وأحكامه فيما يتعلّق بقضايا الأنكحة والأنساب، وسياقُ الحديث مشعرٌ بأنّ النبيّ ﷺ إنما أمره بفراق امرأته لأجل قول المرأة احتياطاً؛ قال العينيّ ناقلاً عن ابن بطّال: «ذهب جمهورُ العلماء إلى أنّ النبيّ ﷺ أفتاه بالتحرّز عن الشّبهة، وأمره بمجانبة الرِّيبة خوفاً من الإقدام على فرجٍ يخاف أن يكون الإقدامُ عليه ذريعةً إلى الحرام؛ لأنّه قد قام دليلُ التّحريم بقول المرأة؛ لكن لَم يكن قاطعاً»(٦٨٩).

ومن القرائن الشّاهدة على أنّ الحكم في هذه القضيّة محمولٌ على الاستحباب دون الوجُوب؛ إعراضُ النبيّ ﷺ عنه أوّلَ الأمر؛ فإنّه لو كان واجباً لبيّنه له، ولَم يُعرض عنه؛ لامتناع تأخير البيان عن وقت الاحتياج؛ فلمّا أعرض عنه كان ذلك أمارةً على أنّه مجرُّد استفسار وإخبار، لا ترافعٌ وقضاء؛ قال الجصّاصُ: «أمرَه ﷺ بالاحتياط والأخذ بالحزم والثّقة؛ مع عدم العلم بصحّة خبَرها، واعتبارُ الاحتياط والأخذُ بالثّقة أصلٌ كبيرٌ من أصول الفقه، قد استعمله الفقهاءُ كلُّهم»(٦٩٠).

- ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن عائشة رضي الله عنها أنّ سعد بن أبي وقّاص وعبدَ ابن زمعة اختصما إلى النبيّ ﷺ في ابن أمة زمعة؛ فقال سعد بنُ أبي وقّاص: يا رسول الله! هذا ابنُ أخي؛ انظر إلى شبهه بعُتبة؛ قالت عائشة: فرأى رسول الله ﷺ شبهاً لَم يرَ النّاس شبهاً أبيَن منه بعُتبة؛ فقال عبدُ الله بن زمعة: يا رسُول الله! هو أخي، وُلِد على فراش أبي

688- البُخاريّ، كتاب: الشّهادات، باب: شهادة الإماء والعبيد، ح:٢٥١٦، (٩٤١/٢).

689- العينيّ، «عمدة القاري»: (٢٢٣/١٣)؛ وانظر: ابن حجر، «فتحُ الباري»: (٢٩٣/٤).

690- الجصّاص، «الفصولُ في الأصُول»: (٩٩/٢)؛ وانظر أيضاً: الطّيبيّ، «الكاشفُ عن حقائق السُّنن»: (٢٩٧/٦).

من جاريته؛ فقال رسُول الله ﷺ: «الولد للفراش، وللعاهر الحجرُ، واحتجبي منه يا سَودة»(٦٩١).

وفي الكشف عن أصل النّزعة الاحتياطيّة في هذا التصرّف النبويّ؛ يقول العلائيّ: «أعمل النّبيّ ﷺ الأصلين جميعاً في واقعةٍ واحدة؛ إذ الحكمُ به لفراش زمعة يقتضي أن يكون أخاً لسَودة رضي الله عنها؛ فلمّا أمرها بالاحتجاب منه كان في ذلك إعمالاً للشّك الطّارئ على هذا الفراش»(٦٩٢).

وإعمالُ النبيّ ﷺ للشكّ الطّارئ على فراش زمعة واضحٌ الميلُ فيه إلى الأخذ بالاحتياط، والتنَزُّهِ عن الشّبهة؛ وذلك «لأنّه في ظاهر الشّرع أخوها؛ لأنّه أُلحق بأبيها؛ لكن لما رأى الشّبه البيّن بعُتبة بن أبي وقّاص؛ خشيَ أن يكون من مائه؛ فيكون أجنبيّاً منها؛ فأمرها بالاحتجاب منه احتياطاً»(٦٩٣).

ثانياً: الأدلّة الواردة عن الصّحابة ﷺ: يستطيعُ المتأمّل في الآثار المرويّة عن الصّحابة الأطهار أن يُلاحظ بوضُوحٍ المنْزع الاحتياطيّ في كثير منها؛ ممّا يؤكّد أنّ العمل بالاحتياط والأخذ بالحزم كان معنى حاضراً في أذهانِهم، ومسلكاً مُتقرّراً في اجتهاداتِهم؛ يلجأون إليه كلّما ظهر داعي الاحتياج، ولاحَ في أفق القضيّة النّازلة ما يدعو المجتهد إلى لزوم منهج الحيطة والحذر فيما ينتهي إليه من آراء، ويُقرّره من فتاوى وأحكام بشأنِها؛ وفي ذلك يقول الإمام الشّاطبيّ: «الصّحابة ﷺ عملوا على هذا الاحتياط في الدّين؛ لما فهموا هذا الأصلَ من الشّريعة، وكانوا أئمّة يُقتدى بهم؛ فتركوا أشياءَ وأظهروا ذلك؛ ليُبيّنوا أنّ تركها غيرُ قادح، وإن كانت مطلوبة»(٦٩٤).

وفيما يأتي سردٌ لبعض الآثار الواردة عنهم في هذا الشّأن، وهي لا تمثّل سوى نماذج قليلةٍ من فقههم الواسع في هذا الباب:-

691- تقدّم تخريجه وبيانُ غريبه؛ انظر: (ص/٤٢).
692- العلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (١٥٠/٢).
693- النّوويّ، «شرحُ مُسلم»: (٣٩/١٠)؛ وانظر في معناه: ابن عبد البَرّ، «التّمهيد»: (١٨٦/٨)، والعراقيّ، «طرحُ التّثريب»: (١٢٨/٧).
694- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٢٤/٣).

- ما رواه مسلمٌ عن أبي الزّبير قال: بلغ عائشة رضي الله عنها أنّ عبد الله بن عمرو ﷺ يأمرُ النّساء إذا اغتسلن أن ينقُضنَ رُؤوسهنّ؛ فقالت: «يا عجباً لابن عمرٍو هذا! يأمرُ النّساء إذا اغتسلن أن ينقُضنَ رؤوسهنّ! أفلا يأمرُهنّ أن يحلقن رؤُوسهنّ؛ لقد كنتُ أغتسلُ أنا ورسُول الله ﷺ من إناء واحدٍ، ولا أزيدُ على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات»[٦٩٥].

وقد اختلف العلماءُ في سبب ذهاب ابن عمر ﷺ إلى ذلك؛ قال النّوويّ: «وأمّا أمرُ عبد الله بن عمر ﷺ بنقض النّساء رؤُسهنَّ إذا اغتسلن؛ فيُحمل على أنّه أراد إيجاب ذلك عليهنّ، ويكونُ ذلك في شعُورٍ لا يصل إليها الماء، أو يكون مذهباً له.. ويحتمل أنّه كان يأمرُهنّ على الاستحباب والاحتياط، لا للإيجاب»[٦٩٦]؛ ومهما يكن الأمرُ؛ فإنّ ذلك مشعرٌ بالنّزعة الاحتياطيّة عند عبد الله بن عمرَ ﷺ، وشاهدٌ على ما هيمن على اجتهاده من تحرّز وحزم لأمر العبادة[٦٩٧].

- ما رواه ابن أبي شيبة عن عبد الله بن عمر ﷺ أنّه قال الثّوب تُصيبه نجاسةٌ؛ فلا يُعرف موضعها: «يغسلُ الثّوب كلّه»[٦٩٨]؛ وقال سُحنُون: «قال ابنُ عمر وأبو هريرَة ﷺ في الثّوب تُصيبه الجنابةُ؛ فلا يعرف موضعها: يغسلُ الثّوبَ كلّه»[٦٩٩].

والقولُ بوجُوب تعميم غسل الثّوب كلّه مع أنّ الجنابة لَم تُصب إلا بعض الثّوب جارٍ مجرى الاحتياط اللازم عند اختلاط الطّاهر بالنّجس، وانعدام ما يمكن الاعتمادُ عليه في التّمييز بينهما؛ فإنّ الحكم العامّ في ذلك هو لزومُ تحصيل يقين البَراءة من عُهدة التّكليف؛ إذا كان موضعُ الشّبهة واضحاً، وأمكن تجنّبه بلا حرج غير معتاد، ولما كان ذلك لا يتحقّق

695- مسلمٌ، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم: ٤٩٨، (٢٦٠/١).

696- النّوويّ، «شرح مُسلم»: (١٢/٤)؛ وانظر في المعنى عينِه: ابن حجر، «فتح الباري»: (٢٨٦/١).

697- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهادُ بالرّأي»: (ص/٢٣٠).

698- انظر: ابن أبي شيبة، «المصنّف»، كتاب: الطّهارات، باب: البول يُصيب الثّوب فلا يدري أين هو؟ رقم: ١٢٧٥، (١١٢/١).

699- مالك، «المدوّنة»: (١٢٩/١).

في مثل هذه المسألة إلا بغسل الثّوب كلّه؛ فقد أفتَى به عبد الله بنُ عمر وأبو هريرة وغيرُهم من فقهاء الصّحابة[٧٠٠].

- ما رواه الإمام أحمد عن نافع أنّه قال: كان عبد الله بنُ عمر ﷺ إذا مضى من شعبان تسعٌ وعشرون يوماً يبعثُ مَن ينظُر؛ فإن رأى فذاك؛ وإن لَم ير، ولَم يَحُلْ دون منظره سحابٌ ولا قترٌ؛ أصبح مُفطراً، وإن حال دُون منظره سحابٌ أو قترٌ؛ أصبح صائماً[٧٠١].

وفي الكشف عن النّزعة الاحتياطيّة لعبد الله بن عمر ﷺ في صيامِه يومَ الشكّ إن لَم يَحُل دون منظر الهلال غيمٌ ولا قتَرٌ؛ يقول ابنُ تيميّة: «وأمّا صومُ يوم الغيم؛ إذا حال دون منظر الهلال غيمٌ أو قترٌ ليلةَ الثّلاثين من شعبان، فكان في الصّحابة مَن يصُومه احتياطاً، وكان منهم من يُفطر، ولَم نعلَم أحداً منهم أوجب صومَه؛ بل الذين صاموه إنما صاموه على طريق التحرّي والاحتياط، والآثار المنقولة عنهم صريحةٌ في ذلك؛ كما نُقل عن عمر وعليّ ومُعاوية وعبد الله بن عمر وعائشة وغيرهم»[٧٠٢].

- ما رواه الإمام مالكٌ عن هشام بن عُروة عن أبيه عن عائشة أمّ المؤمنين أنّها سُئلت عن أكل الصّيد للمُحرم؛ فقالت: «يا ابن أخي! إنما هي عشرُ ليال؛ فإن تخلّج في نفسك[٧٠٣] شيءٌ فدعه»[٧٠٤].

700- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٤١٦/١).

701- أحمد، «المسند»، رقم: ٤٤٨٨، (٥/٢)، وإسناده صحيحٌ على شرط الشّيخين؛ انظر: ابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٧٢/٢)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٩/٤)؛ والقَترُ جمع قَتَرَة؛ وهي الغبار؛ انظر: الرّازيّ، «مختارُ الصّحاح»: (ص/٥٦٠).

702- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٨٩/٢٢).

703- قولها: «تخلّج في نفسك»: معناه تحرّك فيها شيءٌ من الرّيبة والشكّ؛ وأصلُ الاختلاج: الحركةُ والاضطراب؛ انظر: ابن الأثير، «النّهاية»: (١٣٨/٢).

704- مالك، «الموطأ»، كتاب: الحجّ، باب: ما لا يحلّ للمحرم أكلُه من الصّيد، رقم: ٧٨٧، (٣٥٤/١)، ورواه ابنُ أبي شيبة في «المصنّف»، كتاب: الحجّ، باب: في المحرم يأكلُ ما صاد الحلال، رقم: ١٤٤٧٧، (٣٠٨/٣).

وهذا الخَبَرُ عن عائشة رضي الله عنها ظاهرٌ في الدّلالة على أنّ العمل بالاحتياط في مواطن الاشتباه كان معنى قارّاً في نفُوس الصّحابة ﷺ، ومسلكاً ثابتاً في أذهانِهم؛ يُعوِّلون عليه كلّما أعوزَهم الدّليلُ الظّاهرُ في المسألة التي يسعون لمعرفة حكم الشّارع فيها؛ لسبب من الأسباب المعتبَرة؛ وفي بيان المعنى الذي من أجله أرشدت أمّ المؤمنين عائشةُ رضي الله عنها السّائل إلى ترك أكل لَحم صيد البَرّ والابتعاد عنه؛ يقول الباجيّ: «تُشيرُ إلى قصر مدّة الإحرام، وأنّ الصّبر عن أكل لحم الوحش في موته لا يلحق به كبيرُ مضرّة ولا مشقّة.. فما كان يشكّ فيه من أمر لَحم الصّيد؛ فواجبٌ أن يأخذ فيه بالأحوط، ويترك أصلَه؛ إلا ما تيقّن إباحتَه، ووضَح لديه حكمُه، ولَم يختلجه شكٌّ في إباحته؛ فإنّ له أن يأكله كما يأكل لَحم الأنعام»(٧٠٥).

- ما رواه الإمام أحمد ومسلمٌ وغيرُهما عن محمّد بن المنتشر قال: سألت عبد الله بنَ عمر ﷺ عن الرّجل يتطيّب ثُمّ يُصبح محرماً؟ فقال: «ما أُحِبّ أن أصبح محرماً أنضحُ طِيباً؛ لأن أطلي بقطران؛ أحبُّ إلَيّ من أن أفعل ذلك»؛ فدخلت على عائشة رضي الله عنها فأخبرتُها؛ فقالت عائشة: «أنا طيّبتُ رسُول الله ﷺ عند إحرامه، ثُمّ طاف في نسائه، ثُمّ أصبح محرماً»(٧٠٦).

والظّاهرُ من مجمل الرّوايات الواردة في هذا الشّأن أنّ عبد الله بن عمر ﷺ كان على علم بما أوردته أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها؛ غير أنّه اختار سلوك منهج الحِياطة والحذر في الجمع بين النّصوص الثّابتة في ذلك(٧٠٧)؛ فهو لَمّا لَم يقرّ إلى وجهٍ يجمعُ به بين تلك النّصوص؛ اختار أحوطَ الحكمين وأبعدَهما عن اللّبس والاشتباه؛ إبراءً للذمّة، وتحصيلاً ليقين

705- الباجيّ، «المُنتقى»: (٢/٢٤٨)؛ وانظر قريباً منه عند: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/١١١).

706- أحمد، «المُسند»، رقم: ٢٥٤٦٠، (٦/١٧٥)، مسلمٌ، كتاب: الحجّ، باب: الطّيب للمُحرم عند الإحرام، رقم: ١١٩٢، (٢/٨٤٩).

707- ومن ذلك ما رواه البُخاريّ ومسلمٌ عن يعلى بن أميّة أنّ النبيّ ﷺ جاءه أعرابيّ عليه جبّةٌ متضمّخٌ بطيب، وقد أحرم بعمرة؛ فقال له النبيّ ﷺ: «أمّا الطّيب الذي بك؛ فاغسله ثلاثَ مرّات، وأمّا الجبّة؛ فانزعها، ثُمّ اصنع في عُمرتك كما تصنع في حجّك»؛ انظر: البخاريّ، كتاب: الحجّ، باب: غسل الخلوق ثلاث مرّات، رقم: ١٤٦٣، (٢/٥٥٧)، مسلمٌ، كتاب: الحجّ، باب: ما يُباح للمُحرم بحجّ أو عمرة وما لا يُباح وبيانُ تحريم الطّيب عليه، رقم: ١١٨٠، (٢/٨٣٦).

الخرُوج عن التّبعة[٧٠٨]؛ وقد كان ذلك سمةً معروفة عن عبد الله بن عمر في أكثر مذاهبه وآرائه؛ قال الخطّابي: «مذهبُ عبد الله بن عُمر رضي الله عنه الورعُ، وكان أكثرُ مذاهبه الاحتياط»[٧٠٩].

- ما رواه التّرمذيّ عن حُذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنّه قال: «إذا متّ؛ فلا تُؤذنوا بي؛ إنّي أخاف أن يكون نعياً؛ فإنّي سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النّعي»[٧١٠]، وروى ابن ماجة عن بلال بن يحيى أنّه قال: كان حُذيفة بنُ اليمان إذا مات له الميّت؛ قال: «لا تُؤذنوا به أحداً؛ إنّي أخاف أن يكون نعياً؛ إنّي سمعت رسُول الله ﷺ بأُذُنَيّ هاتين: ينهى عن النّعي»[٧١١].

ومَنْعُ هذا الصّحابِيّ رضي الله عنه من إعلام النّاس بموته؛ مع كون ذلك من الأمُور المتّفق على جوازها؛ إنما كان مخافةَ الوقوع في مخالفة الشّارع، وذلك بأن يتتابع فيه النّاسُ، ويتجاوزوا الحدّ المسموحَ به؛ فيقعوا في سنّة الجاهليّة التي نَهى النبيّ ﷺ عن العمل بِها، وحذّر من مجاراة أهلها[٧١٢].

وما أوصى به حُذيفة رضي الله عنه مرويٌّ عن جملةٍ من الصّحابة والتّابعين[٧١٣]، والحاملُ لهم على ذلك:- الاحتياطُ لنهي الشّارع عن النّعي أن يُنتهك حريمُه، ويُثلم سَنَنُه؛ قال ابنُ قُدامة: «واستحبّ جماعةٌ من أهل العلم أن لا يُعلَم النّاسُ بجنائزهم؛ منهم عبد الله بنُ مسعود وأصحابُه علقمة والرّبيع بنُ خيثم، وعمرو بنُ شرحبيل.. وقال كثيرٌ من أهل العلم:

708- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهادُ بالرّأي»: (ص/٢٣١).

709- الخطّابيّ، «معالَم السّنن»: (٣/٣٤٤).

710- التّرمذيّ، كتاب: الجنائز، باب: كراهية النّعيّ، رقم: ٩٨٦، (٣/٣١٣)؛ وقال عنه التّرمذيّ: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»؛ وراجع: الألبانيّ، «تلخيص أحكام الجنائز»: (ص/١٠).

711- ابن ماجة، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في النّهي عن النّعي، رقم: ١٤٧٦، وإسناده صحيحٌ؛ انظر: الألبانيّ، «صحيح ابن ماجة»: (١/٢٤٨).

712- انظر: شلبيّ، «تعليل الأحكام»: (ص/٨٨).

713- ومن ذلك ما أخرجه ابنُ سعد في الطّبقات عن عمرو بن شُرحبيل رضي الله عنه أنّه أوصى أخاه الأرقم عند موته؛ فقال له: «ما أُراني إلا مقبوضاً من ليلتي هذه؛ فإذا أصبحتُ فأخرجوني، ولا تُؤذنوا بي أحداً؛ فإنّها دعوى الجاهليّة»؛ انظر: ابن سعد، «الطّبقات الكبرى»: (٦/١٠٨).

لا بأس أن يُعلَم بالرّجل إخوانُه ومعارفُه وذوُو الفضل من غير نداء، وإنّما كانوا يكرهُون أن يُطاف في المجالس: أنعي فلاناً؛ كفعل الجاهليّة»[٧١٤].

- ما رواه الطّبرانيّ عن حُذيفة بن أسيد أنّه قال: «رأيت أبا بكر وعُمرَ رضي الله عنهما وما يُضحيّان؛ مخافة أن يُستنّ بهما؛ فحملني أهلي على الجفاء بعد أن علمتُ من السنّة؛ حتّى إنّي لأضحّي عن كلٍّ»[٧١٥]، وما أخرجه عبد الرزّاق في المصنّف عن ابن عباس أنّه كان يشتري لحماً بدرهمين يوَم الأضحى، ويقول لمولاه: «مَن سألك؛ فقل: هذه أضحيّةُ ابن عبّاس»[٧١٦].

وواضحٌ من هذه الآثار أنّ هؤلاء الصّحابة ﷺ إنما حملهم على ترك الأضحيّة الثّابتة المشروعيّة بلا نزاعٍ الاحتياطُ للدّين من أن يُعتقد ما ليس بلازم فيه لازماً، ولا يمكنُ تفسير ما فعلوه بغير ذلك؛ إحساناً للظنّ بمن شهد لهم القُرآن بحسُن الاتّباع والعمل؛ قال الإمامُ الشّافعيّ: «بلغنا أنّ أبا بكر الصّديق وعُمرَ كانا لا يُضحيّان؛ كراهيةَ أن يُقتدى بِهما؛ فيظنّ مَن رآهما أنّها واجبةٌ»[٧١٧].

وقد أفاد العلماءُ من ذلك معنىً ذا أثرٍ واسع في التّعامل مع الذّرائع التي يُخاف أن تؤُول بالأحكام الشّرعيّة إلى غير ما وُضعت له؛ وفي التّعبير عن ذلك يقول الشّاطبيّ بعد سَوقه لهذه الآثار وغيرِها: «وبالجملة؛ فكلّ عمل أصلُه ثابتٌ شرعاً؛ إلا أنّ في إظهار العمل به والمُدوامة عليه ما يُخاف أن يُعتقد أنّه سنّةٌ؛ فتَركُه مطلوبٌ في الجملة أيضاً من باب سدّ الذّرائع»[٧١٨].

714- ابن قُدامة، «المغني»: (٢/٢٢٦)؛ وانظر: الباجيّ، «المنتقى»: (١١/٢)، والشّوكانيّ، «نيل الأوطار»: (٦٩/٤).

715- الطّبرانيّ، «المعجم الكبير»، رقم: ٣٠٥٨، (١٨٢/٣)؛ وقال الهيثميُّ عن إسناده: «رجاله رجالُ الصّحيح»؛ انظر: الهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (١٠/٤).

716- عبد الرزّاق، «المصنّف»، كتاب: المناسك، باب: الضّحايا، رقم: ٨١٤٦، (٣٨٢/٤).

717- الشّافعيّ، «الأمّ»: (٢/٢٤٦)؛ وانظر: البيهقيّ، «السّنن الكبرى»: (٢٦٤/٩).

718- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٣١٠/١)؛ وانظر له في نفس المعنى: «الموافقات»: (٣٢٥/٣).

- ما رواه الإمام مالكٌ عن سعيد بن المسيِّب أنّ عمرَ بن الخطاب قضى في المرأة إذا تزوّجها الرّجلُ أنّه إذا أُرخِيت السُّتور؛ فقد وجب الصّداق»[٧١٩]، وما رواه البيهقيّ عن زُرارة بن أبي أوفى قال: «قضاءُ الخلفاء الرّاشدين المهديّين أنّه مَن أغلق باباً، وأرخى ستراً؛ فقد وجب الصّداق والعدّة»[٧٢٠].

وهذه الآثار تُعتبَرُ دعامة مذهب جمهور الفقهاء القائلين بوجُوب كامل المهر بمجرّد الدّخول بالزّوجة، ولو لَم يكن مسيسٌ[٧٢١]، وهي مُشعرةٌ بثبوت قاعدة التّرجيح بين النّصوص المتعارضة بالنّظر لمآلات الأحكام ونواتجها؛ فقد تنازع هذه المسألةَ نصّان:- الأوّل: قوله تعالى: ﴿وإن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ وقد فرضتم لهنّ فريضةً فنصفُ ما فرضتم﴾[٧٢٢]، والثّاني: قوله تعالى: ﴿وكيف تأخذُونه وقد أفضى بعضُكم إلى بعضٍ﴾[٧٢٣]؛ ومُقتضى النصّ الأوّل أنّ انتفاء المسيس يُوجب نصف المهر، ومُقتضى النصّ الثّاني أنّ انتفاء الإفضاء يُوجب سقوط المهر عن الزّوج بالكليّة؛ «وقد وقف الصّحابةُ ﷺ عند مُقتضى كلٍّ من هاتين الآيتين؛ فوجدوا أنّ في استخلاص عدمَ وجُوب المهر بالدّخول المجرّد عن المسيس تردّداً واحتمالاً؛ من قِبَل أنّ الإفضاء الواردَ في الآية قد يكون مقصُوداً به مطلقُ الخلوة؛ من قَبِيل إطلاق المسبّب على السبّب؛ وإن لَم يكن ذلك مُتيقّناً؛ فضلاً عن أنّ فيه مظنّةً لضياع حقّ المرأة إذا استفاض بين النّاس عدمُ استحقاقها كاملَ المهر إلا مع المسيس، وارتفاعاً عن

719- مالك؛ «الموطّأ»، كتاب: النّكاح، باب: إرخاء السّتور، رقم: ١١٠٠، (٥٢٨/٢)؛ وهو أثرٌ صحيحٌ لا غُبار على إسناده؛ انظر: ابن حجر، «التّلخيص الحبير»: (٣٩٠/٣)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٣٥٧/٦).

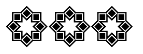
720- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الصّداق، باب: مَن قال: مَن أغلق باباً أو أرخى ستراً فقد وجب الصّداق، رقم: ١٤٢٦١، (٢٥٥/٧)؛ وقال عنه البيهقيّ: «هذا مُرسلٌ؛ زُرارة لَم يُدركهم، وقد رُويناه عن عمر وعليّ رضي الله عنهما موصولا»؛ وانظر: ابن حجر، «التّلخيص الحبير»: (١٩٣/٣)، وابن الجوزيّ، «التّحقيق في مسائل الخلاف»: (٢٨٥/٢)، وصحّحه الألبانيّ بمجمُوع شواهده؛ انظر: «إرواء الغليل»: (٣٥٦/٦).

721- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٣٣١/٣)، والعدويّ، «حاشية العدويّ»: (٨٨/٢)، والبهوتيّ، «كشّاف القناع»: (١٥١/٥)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٩٧/٧).

722- سُورة البقرة، الآية: (٢٣٧).

723- سُورة النّساء، الآية: (٢١).

موارد الاحتمال والشكّ؛ فقد اختار الخلفاء الرّاشدون ﷺ وعددٌ كبيرٌ من فقهاء الصّحابة أنّ مجرّد الخلوة وإرخاء السُّتور يُوجب المهر كاملاً للمرأة؛ من باب الاحتياط والأخذ بالحزم»(٧٢٤).



724- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهادُ بالرّأي»: (ص/٢٣٢).

الفرعُ الثّالث:

الأدلّةُ العقليّة

إنّ شهادة العقل لهذا المسلك التّشريعيّ قد تكونُ من الظّهور بما لا يُحتاج معه إلى سوق الكثير من البَراهين التي تُؤيّده وتُسانده؛ ومع ذلك فإنّ علماء الشّريعة قد حشدُوا جُملةً من المعانِي التي لا يبقى معها مجالٌ للتردّد والاحتمال؛ إتماماً للحُجّة وقطعاً لسُبل المعذّرين؛ ومِن هذه المعاني:-

المعنى الأوّل:- أنّ أسوياء العقول لا يختلفون في أنّ الاحتياط معنى جَميلٌ، يمدحُ مَن لزمه، ويُعاب من فرّط فيه وأهمله؛ قال ابنُ تيميّة: «وكذلك الورعُ المشتركُ؛ مثلُ الكفّ عن قتل النّفس مُطلقاً، وعن الزّنا مُطلقا، وعن ظلَم الخلق، وكذلك الزّهد المُشتركُ؛ مثلُ الإمساك عن فضُول الطّعام واللّباس، وهذا القسمُ إنما عبّر أهلُ العقل باعتقاد حُسنه ووجُوبه؛ لأنّ مصلحة دُنياهم لا تتمّ إلا به، وكذلك مصلحةُ دينهم؛ سواءً كان ديناً صالحاً أو فاسداً»[٧٢٥].

المعنى الثّاني:- أنّ تصرّفات العقلاء شاهدةٌ بأنّهم مُتواطئون على مُجانبة ما يتوقّعون ضررَه، ويخشون فسادَه وسوء عاقبته، ويتّخذون لذلك كلّ ما يصلون إليه من أسباب ماديّة ومعنويّة، ولولا ظهورُ مصلحتهم في ذلك لما حَمّلوا أنفسَهم ما لا طائل لَهم من ورائه، ولذمُّوا مَن يصرف جُهده ووقته في الأخذ به[٧٢٦]؛ وفي ذلك السّياق يقول الجصّاصُ: «واعتبارُ الاحتياط والأخذُ بالثّقة أصلٌ كبيرٌ من أصول الفقه.. وهو في العقل كذلك أيضاً؛ لأنّ مَن قيل له: إنّ في طريقك سبعاً أو لصوصاً؛ كان الواجبُ عليه الأخذَ بالحزم، وتركَ الإقدام على سلوكها حتى يتبيّن أمرها»[٧٢٧].

المعنى الثّالثُ:- أنّ المشكُوك في حُكمه؛ إن كان مُتردّداً بين الوجُوب وغيره؛ فإن كان واجباً في نفس الواقع كان تركُه ضرراً، وإن لَم يكن كذلك؛ فلا ضرر في فعله، وإن كان متردّداً بين التّحريم وغيره؛ فإن كان حراماً في نفس الواقع كان فعلُه ضرراً، وإن لَم

725- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٦٨/٢٠).

726- انظر: الآمديّ، «الإحكام في أصُول الأحكام»: (١٣٩/٤).

727- الجصّاصُ، «الفصول في الأصُول»: (٩٩/٢).

يكن كذلك؛ فلا ضرر في تركه؛ ففي فعل الأوّل تحقيقُ المصلحة على كلّ حال، وفي ترك الثّاني درءٌ للمفسدة على كلّ حال[٧٢٨].

وفي إجمال ذلك المعنى؛ يقول الرّازيّ: «الاحتياطُ يتضمّنُ دفعَ ضرر الخوف عن النّفس بالكليّة، ودفعُ الضّرر عن النّفس واجبٌ»[٧٢٩].

المعنى الرّابع:- أنّ الإقدام على المُشتبَه أمرُه قبل التّفتيش عن حقيقة التّكليف فيه نوعُ تقصير في أداء حقّ الطّاعة لله عزّ وجلّ، والعقل السويّ يُدرك في الجملة استحقاق العقاب في مثل هذه الأحوال؛ لإدراكه لزوم التّفتيش عن التّكليف فيها؛ خصوصاً إذا كان المتردّد في حكمه دائراً بين الحلّ والتّحريم[٧٣٠].

وممّا يؤيّد ذلك أنّ العقل لا يستسيغُ الإقدام على ما يظنّ أنّه جرأةٌ على الله ومعصيته من غير مُسوّغ، «وأيّ عاقل يشرب من أحد إناءين وهو على علم اليقين بأنّ السمّ قابعٌ وناقعٌ في هذا أو ذاك، أو يرمي بسهمه القاتلِ رجلا من اثنين له ثأرٌ عند أحدهما دون الآخر»[٧٣١].

وفي نحوٍ من ذلك المعنى يقول ابنُ الجوزيّ: «إذا عرف العاقلُ أنّ الهوى يصيرُ غالباً؛ وجب عليه أن يرفع كلّ حادثة إلى حاكم العقل؛ فإنّه سيشيرُ عليه بالنّظر في المصالِح الآجلة، ويأمرُه عند وقوع الشّبهة باستعمال الأحوط في كفّ الهوى إلى أن يتيقّن السّلامة من الشرّ في العاقبة»[٧٣٢].

المعنى الخامسُ:- ما أشار إليه السّرخسيّ في معرِض بيانه المعنى الذي جُوّز من أجله العمل بالتّحريّ الذي هو أعمّ معنى من الاحتياط في كثير من مسائل الشّرع وقضاياه؛ قال: «وشيءٌ من المعقول يدلّ عليه؛ فإنّ الاجتهاد في الأحكام الشّرعيّة جائزٌ العملُ به، وذلك

728- انظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (٢١/٣)؛ وانظر أيضاً: الباحُسين، «رفع الحرج»: (١٥٤).

729- الرّازيّ، «المحصُول»: (٣٥٧/٣).

730- انظر: شمس الدّين، «الاجتهادُ والتّقليد»: (ص/٤٩٢).

731- مغنيّة، «علم أصُول الفقه في ثوبه الجديد»: (ص/٢٩٠).

732- ابن الجوزيّ، «ذمّ الهوى»: (ص/١٣).

عملٌ بغالب الرّأي، ثُمّ جُعل مُدركاً من مدارك أحكام الشّرع، وإن كان لا يثبت به ابتداءً؛ فكذلك التحرّي مُدركٌ من مدارك التوصّل إلى أداء العبادات، وإن كانت العبادة لا تثبتُ به ابتداء، والدّليلُ عليه أمرُ الحرُوب؛ فإنّه يجوز العملُ فيها بغالب الرّأي؛ مع ما فيها من تعريض النّفس المحترمة للهلاك»[٧٣٣].

المعنى السّادسُ: - أنّ المعهود من الموارد الشّرعيّة اشتراطُ أعلى الرّتب في الانتقال من الحرمة إلى الإباحة، والاكتفاء بأيسر الأسباب في الانتقال من الإباحة إلى الحرمة، وهذا المعنى شاهدٌ لسلامة المسلك الاحتياطيّ؛ خُصوصاً إذا تعلّق الأمر بتحليل ما قام الدّليلُ على حُرمته؛ وقد توارد على إثبات هذا المعنى الكثيرُ من الصّور الجزئيّة؛ ممّا يدلّ على رسُوخه وقوّة ثبوته.

قال القرافيّ مُبيّناً ذلك المعنى: «يحتاطُ الشّرع في الخرُوج من الحُرمة إلى الإباحة أكثرَ من الخرُوج من الإباحة إلى الحرمة؛ لأنّ التّحريم يعتمد المفاسد؛ فيتعيّن الاحتياطُ له؛ فلا يقدم على محلٍّ فيه المفسدة إلا بسبب قويٍّ يدلّ على زوال تلك المفسدة أو يُعارضها، ويمنع الإباحةَ ما فيه مفسدةٌ بأيسر الأسباب؛ دفعاً للمفسدة بحسب الإمكان»[٧٣٤]؛ وقال في مقام التّمثيل لما قرّره: «المسلِم محرّمُ الدّم، لا تذهب هذه الحرمةُ إلا بالردّة، أو زنى بعد إحصان، أو قتل نفسٍ عمداً عدواناً، وهي أسبابٌ عظيمةٌ؛ فإذا أُبيح دمُه بالردّة حُرِّم بالتّوبة، وفي القصاص بالعفو»[٧٣٥].

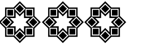
وهذه المعاني: كلّها -كما ترى- تلتقي حول معنىً واحد عنه تصدرُ وإليه تعود؛ وهو أنّ العقل السّويّ يتساوقُ تماماً مع هذا المسلك التّشريعيّ الهامّ؛ ويُؤيّد العمل به في شؤون الدّين والدّنيا، ويُقرّر أن مُقتضى الجري وراء نيل المنافع هو العملُ بالأحوط في كلّ احتمال تردّدت فيه تلك المنافعُ بين الثّبوت والزّوال، ولا يجدُ مانعاً يمكنُ اعتماده أصلاً يُعوّلُ عليه في منع العمل بالحِيطة والحذر؛ خصُوصاً عندما تشتبه الأمورُ على المكلّف، ويتمكّن الشكّ والالتباسُ من واقعه العمليّ؛ فلا يجد غير الحزم مسلكاً يلوذُ به؛ ولعلّ ذلك ما جعل الإمام

733- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١٠/١٨٤).

734- القرافي، «الفُروق»: (٣/١٤٥)؛ وانظر منه في المعنى عينِه: (٣/٧٣).

735- القرافيّ، «الفروق»: (٣/٧٣).

ابن تيميّة يُقرّر بأنّ الاحتياط في الفعل أمرٌ «كالمُجمع على حُسنه بين العُقلاء في الجملة»[٧٣٦].



736- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٦٢/٢٠).

المبحثُ الثّاني:

شرُوطُ الاحتياطِ المُعتبَر

الشّرطُ الأوّلُ: قوّةُ الشُّبهة.

الشّرطُ الثّاني: عدمُ مخالفة المنصُوص عليه.

الشّرطُ الثّالثُ: انتفاءُ البديل الشّرعيّ.

الشّرطُ الرّابعُ: أن لا يؤول العملُ به إلى الحرج.

الشّرطُ الخامسُ: أن لا يُوقع العملُ به في الوساوس والأوهام.

الشّرطُ السّادسُ: أن يتحقّق المقصُود من العمل به.

الشّرطُ السّابعُ: تقديمُ الأقوى عند التّعارض.

الشّرطُ الثّامنُ: عدم الإخلال بالنّظام العامّ.

تمهيد: إنّ العمل بالاحتياط لا يخرجُ عن كونه نوعاً من أنواع الاجتهاد بمفهومه العامّ، ومن المعلوم أنّ الاجتهاد ليس بمقبولٍ من أحد ما لَم يكن موافقاً لقواعد التّشريع العامّة، ومُتناسقاً مع أصُوله الكليّة، والاحتياط باعتباره كذلك؛ فإنّه لا يجوزُ العملُ به في مُدرك الشّرع والعقل؛ إلا إذا كان مُنضبطاً بجملة من المعاني الشّرطيّة التي من شأنِها أن تقوّمه، وتصون الآخذَ به عن الوقوع في مظاهر الحيدة والانحراف، وفي التّنبيه على أهميّة الالتزام بِهذه الشّروط، والآثار السّيئة التي تنتجُ عن تخلّف العمل بِها على واقع المكلّفين؛ يقول الإمام الغزاليّ: «لا ينبغي للإنسان أن يشتغل بدقائق الورع؛ إلا بحضرة عالِمٍ مُتقن؛ فإنّه إذا جاوز ما رُسم، وتصرّف بذهنه من غير سماع؛ كان ما يُفسده أكثرَ ممّا يُصلحه»(٧٣٧).

وفي هذا المبحث بيانٌ لأهمّ الشّروط التي ينبغي الالتزامُ بِها عند انتهاج مسالك الاحتياط، وأبرز ما ينبغي أن تُقيّد به:

الشّرطُ الأوّلُ: - قوّةُ الشُّبهة: تقدّم أنّ من مُقوّمات الاحتياط المعتبَر قيامُ الشّبهة؛ ولا يعني ذلك مشروعيّة اللجوء إلى الاحتياط مع وجود أيّة شُبهة؛ بل لا بدّ من أن يقوم بتلك الشّبهة من المعانِي ما يرفعها إلى حيّز الاعتبار؛ وأمّا الشّبهة الضّعيفةُ التي لا يُثيرها في النّفس سوى الشّك العريّ عما يعضده ويُسانده من أمارات القوّة؛ فهو من قَبيل ما لا ينبغي التّعويلُ عليه في مسالك الاحتياط؛ قال ابنُ عبد السّلام: «الورعُ عند بُعد الاحتمال ضربٌ من الوسواس»(٧٣٨).

وفي سياق الكشف عن المعنى الذي من أجله لزم التّفريقُ بين الشّبهة القويّة والضّعيفة في مقام العمل بالاحتياط؛ يقول الأبياريّ: «الشّبهة تُطلق على ما لا حقيقة له، وهو من جنس الأوهام.. وليس هذا مُرادَنا في هذا المكان؛ فإنّ الشّبهة بِهذا الاعتبار لا يترتّب عليها

737- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٢/٢).

738- ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٦٢)؛ وانظر: السُّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٢٤)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٨٠/٤).

حكمٌ على حال، ولا يستند إليها ورعٌ على الإطلاق، وإنما المراد هاهنا ما اشتبه على النّاظر حكمُه، ولَم ينكشف له حقيقة أمره»(٧٣٩).

فهذا الشّرطُ -كما ترى- مأخوذٌ معناه من أصل كليّ لا مُنازعَ فيه، وهو أنّ الشّك المجرّد عمّا يدعم جانبَه من العلامات المعتبَرة في مُقتضى الشّرع والنّظر لا ينهضُ لمقاومة الواقع، ولا يجوزُ بناء الأحكام على وَفقه، والدّليل على ذلك كما يقول ابنُ عاشور هو: «أنّنا استقرينا الشّريعة؛ فوجدناها لا تُراعي الأوهام والتخيّلات، وتأمرُ بنبذها؛ فعلمنا أنّ البناء على الأوهام مرفوضٌ في الشّريعة إلا عند الضّرورة؛ فقضينا بأنّ الأوهام غيرُ صالحة لأن تكون مقاصد شرعيّة»(٧٤٠).

وقوّةُ الشّبهة مردُّها إلى قوّة الشكّ الذي يبعث بِها في النّفس، فقد يكون الشكّ مُوجباً لها، وقد لا يكون، والمرجعُ في التّمييز بين ما يصلحُ للإيجاب من غيره؛ هو النّظر في الموارد التي يُستمدُّ منها، وتنبعثُ بِها في النّفس القوّة الدّاعيةُ إلى الظنّ بحصُول الشّيء أو انتفائه؛ فهو يقوى بقّوتِها إلى أن يبلغ ما يُشبه اليقين، ويضعفُ بضعفها؛ حتّى يصير مجرّد احتمالٍ غير مرعيٍّ في شيءٍ من الأحكام(٧٤١)، وتقديرُ ذلك عملٌ اجتهاديٌّ في أكثر صُوره، ونجاحه مربُوطٌ بأهليّة النّاظر، وخَبْرِه لأصُول الشّريعة وفرُوعها؛ قال القرافيّ: «وإذا وقع لك غالبٌ، ولا تدري هل هو من قَبِيل ما أُلغي أو مِن قَبيل ما اعتُبر؛ فالطّريقُ في ذلك أن تستقري مواردَ النّصُوص، والفتاوى استقراءً حسناً؛ مع أنّك تكونُ حينئذ واسعَ الحفظ جيّد الفهم؛ فإذا لَم يتحقّق لك إلغاؤُه؛ فاعتقد أنّه مُعتبرٌ، وهذا الفرقُ لا يحصل إلا لمتّسع في الفقهيّات والموارد الشّرعيّة»(٧٤٢).

وحيثُ حكمنا بعدم مشرُوعيّة العمل بالاحتياط إلا مع قوّة الشّبهة؛ فإنّ محاولة الأخذ به لمطلق الشّكوك الواردة لا يخلو من مُبالغة مذمومة، وتنطّع غير ممدوح، ويزداد الأمرُ شناعةً حيثُ يكونُ في العمل به رفعٌ للأصُول الثّابتة؛ وفي تقرير ذلك المعنى والتّمثيل له

739- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٨).

740- ابن عاشور، «مقاصد الشّريعة»: (ص/٢٥٥).

741- انظر: الجُوينيّ «البُرهان»: (٢/٧٣٧)، والقرافيّ، «الفرُوق»: (٤/١٧٢)، والزّركشيّ، «المنثُور» (١/٣١٣)، وابن السّبكيّ، «شرحُ جمع الجوامع» (٢/٣٩٢).

742- القرافيّ، «الفرُوق»: (٤/١١١)؛ وانظر له في المعنى عينِه: «الذّخيرة»: (١/١٧٧).

يقول ابنُ تيميّة: «إنّ الاحتياط بمجرّد الشكّ في أمُور المياه ليس مُستحبّاً ولا مشروعاً؛ بل ولا يُستحبّ السّؤال عن ذلك؛ بل المشروعُ أن يُبنى الأمرُ على الاستصحاب؛ فإن قام دليلٌ على النّجاسة نجسّناه، وإلا فلا يُستحبّ أن يجتنب استعمالُه بمجرّد احتمال النّجاسة، وأمّا إذا قامت أمارةٌ ظاهرةٌ؛ فذاك مقامٌ آخرُ، والدّليل القاطعُ:- أنّه ما زال النّبيّ ﷺ والصّحابةُ، والتّابعون يتوضّئُون ويغتسلون ويشربُون من المياه التي في الآنية والدِّلاء الصّغار والحياض وغيرها، مع وجُود هذا الاحتمال؛ بل كلُّ احتمال لا يستندُ إلى أمارةٍ شرعيّة لَم يُلتفت إليه»[٧٤٣].

فالاحتياط في هذه الصُّور التي أوردها شيخُ الإسلام ابنُ تيميّة لَم يسُغ؛ لاستناد الشّبهة فيه إلى شكّ ضعيف مخالف للأصُول الثّابتة قبلَ طرُوئه، ومن المتقرّر أنّ الأصُول الثّابتة لا ينبغي تركُها إلا لما يصلح رافعاً لها؛ وفي تقرير ذلك يقول الجُوينيّ: «وإن تقدّم يقينٌ وطرأ شكٌّ، وليس لما فيه علامةٌ جليّةٌ ولا خفيّةٌ؛ فعند ذلك تأسيسُ الشّرع على التعلّق بحكم ما تقدّم، وهذا نوعٌ من الاستصحاب صحيحٌ، وسببُه ارتفاعُ العلامات»[٧٤٤].

ولا يعني ذلك حصُولَ الوفاق على جميع مسائل هذا الباب؛ فقد يميل بعضُ الفقهاء في وقائع بأعيانِها إلى الأخذ بالاحتياط مع مُنافاة مُقتضاه لمقتضى الأصُول الثّابتة، وضعفِ الشّبهة المستندِ إليها؛ لأسباب خارجيّة، واعتبارات اجتهاديّة؛ وقد يقوى لدى البعض ما يراه غيرُه ضعيفاً، وقد ينقدحُ في ذهنه رجحانُ ما هو عند غيره مرجوحٌ؛ وفي التّنبيه على ذلك المعنى يقول ابنُ عاشور: «ومن حقّ الفقيه -مهما لاح له ما يُوهم جَعْلَ الوهمِ مُدركَ حكم شرعيّ- أن يتعمّق في التّأمّل عسى أن يظفر بما يُزيل ذلك الوهم، ويرى أنّ ثَمّة معنىً حقيقيّاً هو مناط التّشريع قد قارنه أمرٌ وهميٌّ؛ فغطّى عليه في نظر عمُوم النّاس؛ لأنّهم ألِفُوا المصيرَ إلى الأوهام»[٧٤٥].

743- ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٢٢٤/١)؛ وانظر له أيضاً: «مجموع الفتاوى»: (٥٢٠/٢١)، والشّوكانيّ، «السّيلُ الجرّار»: (٦٠/١).

744- الجُوينيّ، «البُرهان»: (٧٣٨/٢)؛ وانظر: الإسنويّ «التّمهيد»: (٥٥/١)، والنّوويّ، «المجموع»: (٢٢٢/١).

745- ابن عاشور، «مقاصد الشّريعة»: (ص/٢٥٦).

الشّرطُ الثّاني:- عدمُ مخالفة المنصُوص عليه: قد يستجمعُ الاحتياطُ مُقوّمات الاعتبار، ومع ذلك لا يُشرعُ العمل به، ولذلك أسبابٌ كثيرةٌ من أبرزها إلغاءُ الشّارع له بالنصّ على خلاف مُقتضاه، والأصلُ في ذلك ما رواه الشّيخان عن أمّ المؤمنين عائشة أنّها قالت: صنع النبيّ ﷺ شيئاً ترخّص فيه، وتنَزّه عنه قومٌ؛ فبلغ ذلك النبيّ ﷺ؛ فحمد الله وأثنى عليه، ثُمّ قال: «ما بال أقوام يتنَزّهون عن الشّيء أصنعه! فوالله إنّي أعلمُهم بالله، وأشدُّهم له خشيةً»[٧٤٦].

وفي تقرير مضمُون هذا المعنى الشّرطيّ؛ يقول ابنُ القيّم: «وينبغي أن يُعلَم أنّ الاحتياط الذي ينفع صاحبه، ويُثيبُه الله عليه؛ الاحتياطُ في مُوافقة السنّة وترك مخالفتها؛ فالاحتياط كلّ الاحتياط في ذلك، وإلا فما احتاط لنفسه من خرج عن السنّة؛ بل ترك حقيقة الاحتياط في ذلك»[٧٤٧].

ومن أمثلة ما قد يُحسّنه العقلُ من صنُوف الاحتياط، ويميل إلى العمل به؛ مع مخالفته لظاهر المنقول؛ ما ذهب إليه بعضُ الفقهاء من أنّ الحامل المتوفّى عنها زوجُها تعتدّ بأبعد الأجلين احتياطاً[٧٤٨]؛ ووجه الاحتياط في ذلك هو الجمعُ بين قوله تعالى: ﴿والذين يُتوفّون منكم ويذرُون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهُر وعشراً﴾[٧٤٩]، وقوله: ﴿وأولاتُ الأحمال أجلُهنّ أن يضعن حملهنّ﴾[٧٥٠]؛ فإنّها إذا قعدت أقصى الأجلين؛ فقد

746- البخاريّ، كتاب: الأدب، باب: مَن لَم يُواجه النّاس بالعتاب، رقم: ٥٧٥٠، (٥/٢٢٦٣)، مسلمٌ، كتاب: الفضائل، باب: علمه ﷺ بالله وشدّة خشيته، رقم: ٢٣٥٦، (٤/١٨٢٩).

747- ابن القيّم، «إغاثة اللّهفان»: (١/١٦٢)؛ وانظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»: (٢٦/٥٤)، والعينيّ، «عمدة القاري»: (٢٥/٣٩).

748- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٨/٩٥)؛ والقول بذلك قولٌ متقدّمٌ لبعض السّلف، وأجمع العلماءُ بعده على خلافه؛ قال ابنُ قُدامة: «أجمع أهلُ العلم في جميع الأعصار على أنّ المطلّقة الحامل تنقضي عِدّتُها بوضع حملها، وكذلك كلُّ مُفارَقة في الحياة، وأجمعوا أيضاً على أنّ المتوفّى عنها زوجُها إذا كانت حاملا؛ أجلُها وضعُ حملها؛ إلا ابن عبّاس، ورُوي عن عليّ من وجه مُنقطع، أنّها تعتدّ بأقصى الأجلين»؛ وانظر أيضاً: الباجيّ، «المنتقى»: (٤/١٣٢)، والشّافعيّ، «الأمّ»: (٥/٢٣٩)، والكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٣/١٩٦)، وابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٣/٤٩٠).

749- سُورة البقرة، الآية: (٢٤٢).

750- سُورة الطّلاق، الآية: (٤).

عملت بمُقتضى النصّين، وإن اعتدّت بوضع الحمل؛ فقد تركت العمل بآية عدّة الوفاة، والجمعُ أولَى من التّرجيح.

قال القُرطبيّ: «وهذا نظرٌ حسنٌ؛ لولا ما يُعكِّرُ عليه من حديث سُبيعة الأسلميّة، وأنّها نفست بعد وفاة زوجها بليال، وأنّها ذكرَت ذلك لرسُول الله ﷺ؛ فأمرَها أن تتزوّج»[٧٥١].

ولقوّة ذلك الاحتياط ووجاهته؛ فقد تبادر الأخذُ به إلى أذهان بعض فقهاء الصّحابة قبل أن يبلغهم حكمُ النبيّ ﷺ في المسألة؛ روى الإمام أحمد عن أمّ الطّفيل امرأة أبيّ بن كعب: أنّها سمعت عمرَ بن الخطاب و أبيّ بن كعب يختصمان[٧٥٢]؛ فقالت أمّ الطّفيل: أفلا يسأل عمر بنُ الخطّاب سُبيعةَ الأسلميّة؟! تُوفّي عنها زوجُها، وهي حاملٌ؛ فوضعت بعد ذلك بأيّام؛ فأنكحها رسُول الله ﷺ[٧٥٣].

وبذلك يكونُ قد وضَح أنّ العمل بالاحتياط من شرُوطه فَقْدُ سائر الأدلّة؛ لأنّه إنما جُعل حُجّةً حالَ الاشتباه؛ لضرُورة العجز عن الوصُول إلى مُدرك الحكم، ومع القدرة على الوصُول إليه يزول المعنى الذي من أجله جُوِّز الاعتماد على هذا المسلك في امتثال التّكاليف[٧٥٤].

الشّرطُ الثّالثُ:- انتفاءُ البديل الشّرعيّ: ومن شرُوط العمل بالاحتياط انتفاءُ البديل الشّرعيّ للواقعة التي يتوارد عليها الشكّ والاحتمال؛ وانتفاء البديل يتحقّق بأن لا يكون الشّارعُ قد بيّن للمكلّف ما ينبغي له أن يُعوِّل عليه عند تحيّره في شأنِها نصّاً، وهذا

751- القُرطبيّ، «الجامعُ لأحكام القرآن»: (١٧٥/٣)؛ وحديث سُبيعة الأسلميّة الذي أشار إليه رواه البخاريّ في الصّحيح، كتاب: الطّلاق، باب: وأولاتُ الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ، رقم: ٥٠١٤، (٢٠٣٨/٥)، ومسلمٌ، كتاب: الطّلاق، باب: انقضاء عدّة المتوفّى عنها زوجُها وغيرها بوضع الحمل، رقم: ١٤٨٥، (١١٢٢/٢).

752- أي في عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها؛ إذا ولدت قبل انقضاء أبعد الأجلين.

753- أحمد، «المسند»، رقم: ٢٧١٥٣، (٣٧٥/٦)؛ قال الهيثميّ: «وفيه ابنُ لهيعة، وحديثه حسنٌ، وفيه ضعفٌ، وبقيّة رجاله ثقاتٌ»؛ انظر: «مجمع الزّوائد»: (٦٣١/٤)، وحسّنه شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند.

754- انظر: البلخيّ، «الفتاوى الهنديّة»: (٣٨٢/٥).

الشّرط لازمٌ للشّرط الذي فرَطه؛ لأنّ الأخذ بالاحتياط مع وجُود البديل فيه مخالفةٌ للمنصُوص من بعض الوجُوه؛ وإن لَم تبلغ درجةَ المخالفة الصّريحة؛ والبديلُ النصيُّ قد يكون أمراً من الشّارع باستصحاب الأصُول، وقد يكون أمراً منه بالتّعويل على الظّواهر:-

فمثالُ الأوّل:- أمرُ الشّارع مَن تيقّن الطّهارة وشكّ في الحدث أن يتمسّك بأصل الطّهارة، ويُلغي الشكّ الطّارئ؛ ما لَم يكن مستنداً إلى أمارة؛ كشمّ ريح أو سماع صوت؛ وذلك فيما رواه الشّيخان عن عبّاد بن تميم عن عبد الله بن زيد بن عاصم المازنيّ ﵁ قال: شُكي إلى رسول الله ﷺ الرّجلُ يخيّل إليه أنّه يجدُ الشّيء في الصّلاة؛ فقال: «لا ينصرف؛ حتّى يسمع صوتا، أو يجد ريحاً»[٧٥٥].

فقد أرشد النبيّ ﷺ المتطهِّر إذا طرأ عليه الشّكُّ في انتقاض طهارته أن يعتمد على أمارةٍ واضحة وظاهرة، وهي سماعُ الصّوت أو وُجدان الرّيح، ولَم يأمُره بمقتضى الاحتياط، الذي هو إعادة الطّهارة.

ومثال الثّانِي:- أمرُ الشّارعِ الحاكمَ أن يحكم بما يدلّ عليه ظاهرُ الشّهود إذا زّكاهم الثّقاتُ؛ وأن لا يردّ شهادتَهم لمجرّد الاحتياط؛ فقد روى البخاريّ ومسلمٌ عن أمّ سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسُول الله ﷺ: «إنّكم تختصمُون إليّ، ولعلّ بعضَكم أن يكون ألحنَ بحُجَّته من بعض؛ فأقضيَ له على نحوٍ ممّا أسمعُ منه؛ فمن قطعتُ له من حقّ أخيه شيئاً؛ فلا يأخذه؛ فإنما أقطعُ له به قطعةً من النّار»[٧٥٦].

وأُفيد من هذا النصّ فائدةٌ جرَت مجرى القواعد المقرّرة، وهي أنّ القضاء يكونُ على حسَب ما يسمع القاضي من الخصوم، وقضاؤه ﷺ بذلك يدلّ دلالةً واضحةً على أنّ

755- البخاريّ، كتاب: الوضُوء، باب: لا يتوضّأ من الشكّ حتى يستيقن، رقم: ١٣٧، (٦٤/١)، مسلمٌ، كتاب: الوضُوء، باب: الدّليل على أنّ مَن تيقّن الطّهارة ثُمّ شكّ في الحدث فله أن يُصلّي بطهارته تلك، رقم: ٣٦١، (٢٧٦/١).

756- البخاريّ، كتاب: الشّهادات، باب: من أقام البيّنة بعد اليمين، رقم:٢٥٣٤، (٩٥٢/٢)، مسلمٌ، كتاب: الأقضية، باب: الحكم بالظّاهر واللّحن بالحجّة، رقم:١٧١٣، (١٣٣٧/٣)؛ وقوله ﷺ: «فإنّما أقطع له به قطعة من النّار»؛ معناه: إن قضيت له بظاهر يُخالف الباطن؛ فهو حرامٌ يؤول به إلى النّار؛ انظر: النّوويّ، «شرحُ مسلم»: (٤/١٢).

الظّاهرَ هو المعوّلُ عليه في القضاء بين الخلق، ولا يُعدل عنه إلا لدليل أقوى منه[٧٥٧]؛ وهذه المحالُّ من أبرز المجالات التي تظهرُ فيها الحاجةُ إلى العمل بالاحتياط، وتبرزُ فيها الخصاصةُ إلى لزُوم جادّة الحزم والحذر؛ خصُوصاً ما يتعلّق منها بحقُوق العباد من دماء وأعراض وأموال؛ ومع ذلك فإنّ الشّارع حسَم حُكمها، وأمرَ أن يُقضى فيها بالظّاهر؛ ولو كان مُقتضى الاحتياط على خلافِه؛ قال ابنُ عبد السّلام: «ولا قطع بصدق البيّنة، ولا ورع إلا بالتوقّف والبحث حتّى تزول الرّيبة؛ فإن لَم تزل بعد البحث التّامّ؛ تعيّن الحكمُ، وتعذّر الورعُ»[٧٥٨].

الشّرطُ الرّابعُ:- أن لا يُوقع العملُ به في الحرج: ومن شروط الأخذ بالاحتياط والعمل بمقتضاه أن لا يكون مُوقعاً في الحرج المرفوع قطعاً، وذلك لما تقرّر باتّفاق أنّ القدرة على المكلّف به دون مشقّة غير مُعتادة من شرُوط التّكليف؛ وجرياً على مُقتضى ذلك المعنى الشَّرطيّ؛ فقد اتّفق الفقهاءُ على التّفريق بين الشّبهة المحصُورة وغير المحصُورة؛ فقالوا بمشروعيّة العمل بالاحتياط في الأولى؛ لسُهولته وبساطة الأخذ به، وعدمِ مُنافاته لمبدأ رفع الحرج، وألغَوهُ في الثّانية؛ لصُعوبته وشدّته غالباً، ومُنافاته لمقتضى رفع الحرج المتقرّر على وجه القطع واليقين؛ وفي مقام التّمثيل للشّبهات التي يشقُّ الأخذُ معها بالاحتياط؛ يقول الأبياريّ: «مَن علم أنّ مال الدّنيا خالطه حرامٌ قطعاً؛ لا يلزمُه ترك الشّراء والأكل من الأسواق؛ فإنّ ذلك حرجٌ عظيمٌ؛ قال تعالى: ﴿ما جعلَ عليكم في الدّين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم﴾[٧٥٩]»[٧٦٠].

وليس المرادُ بانتفاء المشقّة انتفاءَها مُطلقاً؛ فقد يجرّ العملُ بالاحتياط في بعض الوقائع إلى نوعٍ من المشاقّ؛ غير أنّ ذلك معدودٌ من قَبِيل ما يُطيقه المكلّف، ولا يتحرّج به الحرج الذي يُوقعه في العنت المنفيّ عن هذه الشّريعة؛ وهو مغمورٌ في المنافع والمكاسب الأخرويّة التي ينالها[٧٦١]؛ وفي بيان أنّ المشقّة المعتادة ممّا يُلازم العمل بالاحتياط والأخذ بمسالكه في غالب الأحوال؛ يقول الشّاطبيّ: «ولا كلام في أنّ الورع شديدٌ في نفسه؛ كما أنّه لا

757- انظر: الشّتري، «القطعُ والظّنّ عند الأصُوليّين»: (٢/٥٠٦).

758- ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٧١).

759- سُورة الحجّ، الآية: (٧٨).

760- الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٥).

761- انظر: الباحُسين، «رفعُ الحرج»: (ص/١٦٢).

إشكال في أنّ التزام التّقوى شديدٌ؛ إلا أنّ شدّته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأنّ الله لَم يجعل علينا في الدّين من حرج؛ بل من جهة قطع مألوفات النّفس، وصدّها عن هواها خاصّة»[٧٦٢].

هذا؛ وتُعدّ المفاهيمُ الخاطئة لكثيرٍ من قضايا التّشريع من أهمّ الأسباب المؤدّية إلى تجاوز حدُود الوسطيّة التي صبغ الله بِها هذه الملّة؛ ومن ذلك ما يظنّه السّواد الأعظمُ من عوامّ المسلمين؛ أنّ هناك تلازماً مُطرداً بين المشقّة والأجر، وأنّ فضل العبادة على قدر النّصب فيها مُطلقاً[٧٦٣]؛ ممّا يدفعُ بالبعض إلى مجانبة السّهل، وطلب الأشقّ في مسائل التعبّد؛ ولو كان على خلاف النّصُوص الثّابتة، والقواعد المتقرّرة؛ قال ابن تيميّة: «كثيرٌ من النّاس تنفرُ نفسُه عن أشياء لعادة ونحوها؛ فيكون ذلك ممّا يقوّي تحريمها واشتباهها عنده، ويكون بعضُهم في أوهام وظنُون كاذبة؛ فتكون تلك الظّنونُ مبناها على الورع الفاسد؛ فيكون صاحبُه ممّن قال الله تعالى فيه: ﴿إن يتّبعون إلا الظنّ وما تَهوى الأنفسُ﴾[٧٦٤]، وهذا حال أهل الوسوسة في النّجاسات؛ فإنّهم من أهل الورع الفاسد المُركَّب من نوع دين، وضعفِ عقل وعلم»[٧٦٥].

ولا يشكّ خبيرٌ بأوضاع التّشريع في أنّ مُقتضى العبوديّة الحقّة أن يجعل المكلّفُ من نفسه تابعاً لمراد الشّارع في أحوال التّعزُّم والترخّص، لا يحيد عنه يمنةً ولا يَسرَة؛ ليُحقّق بذلك أعلى مراتب التعبّد لله عزّ وجلّ؛ قال الشّاطبيّ: «الشّريعةُ جاريةٌ في التّكليف بمُقتضاها على الطّريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطّرفين بقسطٍ لا ميلَ فيه، الدّاخلِ تحت كسب العبد من غير مشقّة عليه ولا انحلال؛ بل هو تكليفٌ جارٍ على مُوازنة تقتضي في جميع المكلّفين غايةَ الاعتدال.. فإن كان التّشريعُ لأجل انحراف المكلّف أو وُجود مظنّة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطّرفين؛ كان التّشريعُ رادّاً إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجهٍ يميلُ فيه إلى الجانب الآخر؛ ليحصُل الاعتدالُ فيه؛ فِعْلَ الطّبيب الرّفيق يحمل المريضَ على ما فيه

762- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٠٦).

763- وسيأتِي الكلامُ على قاعدة: «الأجرُ على قدر المشقّة»؛ في المبحث الثّالث من هذا الفصل؛ انظر: (ص/٢٦٤).

764- سُورة النّجم، الآية: (٢٣).

765- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢٠/١٤٠).

صلاحُه بحسب حاله وعادته، وقوّة مرضه وضعفه حتى إذا استقلّت صحّتُه؛ هيّأ له طريقاً في التّدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله»[٧٦٦].

وفي تقرير ذلك والتّأكيد عليه أيضاً؛ يقول الدّهلويّ: «مَن ظنّ من نفسه أنّ الله لا يرضى إلا بتلك الطّاعات الشاقّة، وأنّه لو قصّر في حقّها؛ فقد وقع بينه وبين تَهذيب نفسه حجابٌ عظيمٌ، وأنّه فرّط في جنب الله؛ فإنّه يؤاخذ بما ظنّ، ويُطالبُ بالخروج عن التّفريط في جنب الله حسبَ اعتقاده؛ فإذا قصّر انقلبت عليه علومُه ضارّةً مُظلمةً؛ فلَم تُقبل طاعاتُه لِهنةٍ في نفسه؛ وهو قول النبيّ ﷺ: إنّ الدّين يُسرٌ، ولن يُشادّ الدّين أحدٌ إلا غلبه؛ فسدّدوا وقاربوا وأبشرُوا»[٧٦٧].

ولا فرق بين الشّؤون الخاصّة ومسائل الفتوى في لزوم التوسّط فيها عند الأخذ بالاحتياط؛ إذ ينبغي على كلّ مُفتٍ أن يكون حذراً في تبليغ أحكام الشّريعة إلى النّاس، ولا يلجأ إلى مسلك الاحتياط إلا إذا لَم يجد بُدّاً من التّعويل عليه، ورأى في العمل به نفعاً أرجحَ من تركه؛ وذلك لأنّ التّشديدَ في غير محلّه مذمومٌ كالتّوسيع في غير موضعه على حدّ السّواء؛ قال الشّاطبيّ: «المُفتي البالغُ ذروةَ الدّرجة هو الذي يحمل النّاس على المعهُود الوسط فيما يليقُ بالجمهور؛ فلا يذهبُ بِهم مذهبَ الشدّة، ولا يميلُ بِهم إلى طرف الانحلال، والدّليل على صحّة هذا أنّه الصّراطُ المستقيم الذي جاءت به الشّريعةُ.. فإذا خرج عن ذلك في المُستفتين خرج عن قصد الشارع؛ ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الرّاسخين»[٧٦٨].

وممّا يشهدُ لهذا المعنى ما رواه البيهقيّ عن عبيد بن فيروز قال: قلتُ للبَراء ﷺ حدّثني عمّا كرِه أو نَهى رسُول الله ﷺ من الأضاحي؛ فقال: قال رسُول الله ﷺ هكذا بيده، ويدي أقصرُ من يد رسُول الله ﷺ: «أربعٌ لا تُجزي في الأضاحي: العوراءُ البيّن عَوَرُها،

766- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢/١٦٣).

767- الدّهلويّ، «الحجّة البالغةُ»: (٢/٥٥)؛ وانظر: العينيّ، «عمدة القاري»: (١/٢٣٤)، والمناويّ، «فيض القدير»: (٣/٥٥٥)؛ والحديث الذي ذكره أخرجه البخاريّ، كتاب: الإيمان، باب: الدّين يُسرٌ، رقم: ٣٩، (١/٢٣)، والنّسائيّ، كتاب: الإيمان وشرائعه، باب: الدّين يسرٌ، رقم: ٥٠٣٤، (٨/١٢١).

768- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٤/٢٥٨).

والمريضةُ البيّن مرضُها، والعرجاءُ البيّن عرجُها، والكسير التي لا تُنقي[٧٦٩]»؛ قال البَراءُ: فإنّي أكره أن يكون نقصٌ في الأذن والقَرن؛ قال ﷺ: «فما كرهت فدعه، ولا تُحرّمه على غيرك»[٧٧٠].

وكذلك يُعدّ اعتقادُ البعض بأنّ الاحتياط لا يكونُ إلا واجباً؛ من أهمّ أسباب الغلوّ والانحراف عن الجادّة في التّعامل مع هذا المسلك؛ مع أنّ الأخذ بالاحتياط قد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً، وتزداد فجوةُ الانحراف توسّعاً إذا كان معتقدُ ذلك متقلّداً منازلَ أهل الفتوى والقضاء؛ وذلك ميلٌ بلا شكّ عن مقصُود الشّارع؛ قال الشّاطبيّ: «الميلُ إلى الرّخص في الفُتيا بإطلاق مُضادٌّ للمشي على التّوسّط؛ كما أنّ الميل إلى التّشديد مُضادٌّ له أيضاً، وربما فهم بعضُ النّاس أنّ ترك الترخّص تشديدٌ؛ فلا يجعل بينهما وسطاً، وهذا غلطٌ، والوسطُ هو معظمُ الشّريعة وأمُّ الكتاب، ومَن تأمّل مواردَ الأحكام بالاستقراء التّامّ عرف ذلك»[٧٧١].

الشّرطُ الخامسُ:- أن لا يُوقع العملُ به في الوساوس[٧٧٢]: ومن أهمّ الشّروط التي يمتازُ بها الاحتياط المعتبَرُ عن غيره؛ أن لا يؤُول الأخذُ به إلى الوقوع في مصائد الوساوس والأوهام؛ لما في ذلك من خرُوجٍ عن حدّ الاعتدال المُدلِي بوافر ظلاله على سائر أحكام التّكليف[٧٧٣]؛ ولما فيه أيضاً من مخالفة واضحةٍ للنّصوص النّاهية عن الغلوّ في الدّين،

769- قوله ﷺ: «التي لا تُنقي»؛ أي التي لا مُخّ لها؛ لشدّة هزالها وضعفها؛ وأصله من النَّقْو، وقيل: النّقي؛ وهو كلّ عظم ذي مُخّ؛ ويجمعُ على أنقاء؛ انظر: ابن الأثير، «النّهاية»: (٥/٢٣٣)، والفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٦٢٤).

770- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الحجّ، باب: ما لا يجزئ من العيوب في الهدايا، رقم: ١٠٠٢٦، (٥/٢٤٢)؛ وإسناده صحيحٌ؛ انظر: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (٤/٢٧٩)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٤/٣٦٠)

771- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٤/٢٥٩).

772- الوسوسة: خطراتٌ رديئةٌ تُسيطر على العقل؛ فتُحرِّضه على أعمال خارجة عن المألوف؛ انظر: المناويّ، «التّعاريف»: (ص/٧٢٥)، والمواق، «التّاجُ والإكليل»: (٥/٣٧٨)، وقال أبو الفتوح العجليّ: «الوسوسةُ: تقديرُ ما لَم يكن؛ أن لو كان كيف يكون؟ ثُمّ يحكم بكونه كائناً حتى يكون الواجبُ غسلَه عنده»؛ انظر له: «الفتاوى الفقهيّة الكبرى»: (١/٢٢٠).

773- انظر: الدّهلويّ، «الحجّة البالغة»: (٢/٥٤).

والتنطّع فيه، ومن أظهر شواهد قصد الشّارع إلى سدّ منافذ باب الوساوس؛ قول الله عزّ وجلّ: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحقّ﴾[٧٧٤]، والحديثُ الذي أخرجه الإمام أحمد والنّسائيّ عن ابن عبّاس ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إيّاكم والغلوَّ في الدّين؛ فإنما أهلك من كان قبلكم الغلوُّ في الدّين»[٧٧٥].

والموسوسُ يعتقدُ في أكثر الأحيان أنّه يأخذ بالحزم، ويحتاطُ للدّين، وهو في الواقع قد خالف الصّواب من حيثُ أراده؛ وذلك لأنّ الشكّ المُلجئ إلى التحوُّط هو المُنبِني على علامة ظاهرة، وأمّا شكّ الموسوس؛ فلا مُستند له سوى الاحتمال العريّ عمّا يُساندُه ويقومُ به من معانِي الاعتبار؛ قال الغزاليّ: «والورعُ حسنٌ، والمبالغةُ فيه أحسنُ، ولكن إلى حدّ معلوم؛ فقد قال النبيّ ﷺ: هلك المتنطّعون[٧٧٦]؛ فليحذر من أمثال هذه المبالغات؛ فإنّها وإن كانت لا تضرُّ صاحبَها؛ ربما أوهم أنّ مثل ذلك مُهمٌّ، ثُمّ يعجزُ عمّا هو أيسرُ منه؛ فيترك أصل الورع، وهو مستندُ أكثر النّاس في زماننا؛ إذا ضيّق عليهم الطّريق فأيسوا عن القيام به فاطّرحوه؛ فكما أنّ الموسوس في الطّهارة يعجزُ عن الطّهارة فيتركها؛ فكذا بعضُ الموسوسين في الحلال سبق إلى أوهامهم أنّ مال الدّنيا كلّه حرامٌ؛ فتوسّعوا فتركوا التّمييز، وهو عين الضّلال»[٧٧٧].

ولهذا النّوع من المظاهر السّلبيّة التي تُصيب بعض المكلّفين أسبابٌ كثيرةٌ، ولعلّ من أبرزها ما أشار إليه ابنُ عاشور بقوله: «والغلوّ موقعُه المبالغةُ والإغراقُ في إلحاق مُباح بمأمور أو منهيّ شرعيّ، أو في إتيان عمل شرعيّ بأشدّ ممّا أراده الشّارعُ بدعوى خشية التّقصير عن مُراد الشّارع، وهو المسمّى في السنّة بالتعمّق والتنطّع.. ويجبُ على المُستنبطين والمُفتين

774- سُورة المائدة، الآية: (٧٧).

775- أحمد، «المسند»، رقم: ١٨٥١، (٢١٥/١)، والنّسائيّ، كتاب: مناسك الحجّ، باب: التقاط الحصى، رقم: ٣٠٥٧، (٢٦٨/٥)، وإسنادُه صحيحٌ على شرط مُسلم، ورجاله ثقاتٌ رجالُ الشّيخين؛ غير زياد بن الحصين؛ فمن رجال مُسلم؛ انظر: الزّيلعيّ، «نصبُ الرّاية»: (٧٣/٣)، والألبانيّ، «السّلسلة الصّحيحة»: (٢٧٨/٣).

776- الحديثُ أخرجه مسلمٌ، كتاب: العلم، باب: هلك المتنطّعون، رقم: ٢٦٧٠، (٢٠٥٥/٤).

777- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١١/٢).

أن يتجنّبوا مواقعَ الغلوّ والتعمّق في حمل الأمّة على الشّريعة، وما يُسنّ لها من ذلك، وهو موقفٌ عظيمٌ»[٧٧٨].

والوساوسُ والأوهام لا مَدفعَ لها سوى الإعراض عنها، وإلهاء النّفس بغيرها، وأمّا السّعيُ وراء مُقتضياتِها؛ فلا يأتِي إلا بنقيض المقصُود؛ فإنّها تكثرُ بذلك، وتتمكّن من صاحبها إلى أن تخرجه عن حُدود الأسوياء؛ ولهذا المعنى قرَّر الفقهاءُ أنّ المبتلى بالوساوس لا ينبغي له أن يبنِي عليها، ولا يُشرعُ له الأخذُ بالاحتياط من أجلها؛ قال ابن رشد الجدّ: «هذا مثلُ ما في المدوّنة أنّ المُوسوس لا يلزمه طلاقٌ، وهو ممّا لا طلاق فيه؛ لأنّ ذلك إنما هو من الشّيطان فينبغي أن يَلهى عنه، ولا يلتفت إليه.. فإنّه إذا فعل ذلك أَيس الشّيطانُ منه؛ فكان ذلك سبباً لانقطاعه عنه إن شاء الله»[٧٧٩].

وواضحٌ من ذلك أنّ ضابط التّمييز بين الوساوس والاحتياط؛ هو أنّ الوساوس في حقيقتها احتمالاتٌ مجرّدةٌ لا تستندُ إلى أصل ثابت، ولا تقومُ على ظاهر مُعتبَر؛ وهو ما قرّره العجليّ؛ عندما فرّق بين الوسوسة والشكّ: «بأنّ الشكّ يكونُ بعلامة؛ كترك ثيابِ مَن عادتُه مباشرةُ النّجاسة، وترك الصّلاة خلف مَن عادته التّساهل في إزالتها؛ لأنّ الأصل -وهو الطّهارة- قد عارضه غلبةُ النّجاسة، والاحتياطُ هنا مطلوبٌ؛ بخلاف الوسوسة؛ فإنّها الحكمُ بالنّجاسة من غير علامة؛ بأن لَم يُعارِض الأصلَ شيءٌ؛ كإرادة غسل ثوب جديد احتياطاً.. وبأنّ الموسوس يُقدّر ما لَم يكن كائناً، ثُمّ يحكمُ بحصُوله؛ كأن يتوهّم وقوعَ نجاسة بثوبه، ثُمّ يحكمُ بوجُودها من غير دليلٍ ظاهرٍ»[٧٨٠].

ومن أمثلة ما لا يُشرع الاحتياط من أجله؛ لكون الشّك فيه من قَبيل ما لا ينبغي الالتفاتُ إليه ما ذكره العزّ بنُ عبد السّلام: «وكذلك ممّا لا أعدّه ورعاً: - أكلُ طعام حلال محض حمله ظالِمٌ؛ ولاسيّما الطّعام الذي ندب الشّرعُ إليه؛ كطعام الولائم؛ لأنّ ما كان

778- ابن عاشور، «مقاصدُ الشّريعة»: (ص/٣٧٠).

779- المواق، «التّاجُ والإكليل»: (٣٧٨/٥).

780- نقله عنه الهيتميّ؛ انظر له: «الفتاوى الفقهيّة الكبرى»: (٢٢٠/١)؛ وانظر قريباً من ذلك: الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٤/٢)، والأبي، «إكمالُ إكمال المعلم»: (١٠٦/٧)، وابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٢٢٦/١).

حلالاً بوصفه وسببه؛ فلا وجه لاجتنابه؛ إلا بالوسواس والأوهام التي لا لفتةَ للشّرع إلى مثلها»[٧٨١].

ويشهدُ لما ذكره العزُّ ما أخرجه البخاريّ عن أمّ المؤمنين عائشة أنّ قوماً قالوا: يا رسُول الله! إنّ قوماً يأتوننا باللّحم، ولا ندري أذكروا اسم الله عليه، أم لا؟ فقال رسُول الله ﷺ: «سمّوا الله عليه وكلوه»[٧٨٢]؛ قال الحافظُ: «وغرضُ المصنّف هُنا بيان ورع المُوسوسين؛ كمَن يمتنعُ من أكل الصّيد خشيةَ أن يكون الصّيدُ كان لإنسان، ثُمّ أفلت منه، وكمن يتركُ شراءَ ما يحتاج إليه من مجهول لا يدري أماله حلالٌ أم حرامٌ؟ وليست هناك علامةٌ تدلّ على الثّاني، وكمَن يترك تناول الشّيء لخبَر ورد فيه مُتّفق على ضعفه، وعدمِ الاحتجاج به، ويكون دليلُ إباحته قويّاً، وتأويلُه ممتنعٌ أو مُستبعدٌ»[٧٨٣].

فالفرقُ بين المعنيين؛ هو أنّ الاحتياط حذَرٌ من الوقوع في المخالفة من غير غلوّ ولا تقصير ولا مجاوزة مع اتّباع ظاهر لما ورد عن النبيّ ﷺ، وأمّا الوسوسة؛ فهي ابتداعُ ما لَم تأت به السنّة، ولَم يفعله رسُول الله ﷺ، ولا أحدٌ من الصّحابة، ولا ممّن يُعتدّ بأقوالهم من أهل العلم؛ مع الزّعم الكاذب بأنّ في ذلك تحصيلاً للفعل المشروع، وبُعداً عن مُلابسة الممنوع[٧٨٤].

وقد كان لخفاء معالِم الفرق بين الاحتياط المُعتبَر والوساوس المذمومة أثرٌ ظاهرٌ في إحداث بعض المكلّفين جملةً من التّصرّفات التي لا مُستند لها في الشّرع سوى الوهم المجرّد والخيال المحض؛ مُعلّلين ذلك بالعمل بالاحتياط؛ مع أنّ الواقع شاهدٌ على مُناقضة ما أحدثوه لأصُول التّشريع وقواعده الجارية على عدم الالتفات إلى الأوهام والخيالات؛ وممّا يمكنُ التّمثيلُ به لذلك ما أشار إليه الحافظ في معرِض حديثه عن هذا الموضُوع: «من البدع المنكرة ما أُحدث في هذا الزّمان من إيقاع الأذان الثّانِي قبل الفجر بنحو ثلث ساعة في رمضان، وإطفاء المصابيح التي جُعلت علامةً لتحريم الأكل والشّرب على مَن يريد الصّيام؛

781- ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (١/٢٣٤).

782- البخاريّ، كتاب: البيوع، باب: من لَم ير الوساوس ونحوها من الشّبهات، رقم: ١٩٥٢، (٢/٧٢٦).

783- ابن حجر، «فتح الباري»: (٤/٢٩٥).

784- انظر في ذلك: ابن القيّم، «الرّوح»: (ص/٢٥٦).

زعماً ممّن أحدثه أنّه للاحتياط في العبادة، ولا يعلَم بذلك إلا آحادُ النّاس، وقد جرّهم ذلك إلى أن صارُوا لا يُؤذّنون إلا بعد الغرُوب بدرجة لتمكين الوقت؛ زعموا! فأخّروا الفطر وعجّلوا السُّحور، وخالفوا السنّة؛ فلذلك قلّ عنهم الخير، وكثُر فيهم الشرّ، والله المستعان»(٧٨٥).

الشّرطُ السّادسُ:- أن يتحقّق المقصُود من العمل به: ومن شرُوط الاحتياط المعتبَر أن يتحقّق المقصودُ من وراء العمل به(٧٨٦)، ويكفي في ذلك غلبةُ الظنّ اتّفاقاً؛ فإنّها تقوم مقام اليقين في المواضع التي لا يقدرُ المكلّف فيها على تحصيله حقيقةً أو حكماً؛ والمقصُود الأعظم من العمل بالاحتياط هو الاطمئنانُ إلى براءة الذمّة ممّا أُنيط بِها من واجبات، وتعلّق بِها من حقوق؛ ولذلك قعّد الفقهاءُ قاعدةً مفادها أنّ «ما لا يُبرئ على كلّ تقديرٍ لا يلزم الأخذ به»(٧٨٧).

ومثال ذلك:- أنّ مَن خفي عليه موضعُ النّجاسة من الثّوب؛ فإنّ الاحتياط في حقّه لا يتمّ المقصودُ منه إلا بغَسل الثّوب كلّه؛ فلو غسل بعضاً منه دون بعض؛ لَم يكن على يقين ولا ظنّ من أنّه أصاب موضعَ النّجاسة؛ قال الحطّاب: «مَن تحقّق إصابة النّجاسة لمحلٍّ؛ فإن عرَف موضعها منه غسلَه، وإن لَم يعرف موضع النّجاسة مع تحقّقه الإصابةَ؛ فإنّه يغسلُ جميع ما شكّ في إصابة النّجاسة له؛ لأنّه لما تحقّق إصابة النّجاسة وجب غسلُها، ولما لَم يتميّز موضعُها تعيّن غسلُ الجميع؛ لأنّه لا يتحقّق زوالها إلا بذلك»(٧٨٨).

والاحتياط للأنساب من حيثُ الوجود والعدم معهودٌ من تصرّفات الشّارع وأحكامه؛ غير أنّه عندما يُصبح المقصودُ من الاحتياط له في حيّز الموهوم قطعاً؛ فإنّه يُلغى ولا يُعوّل عليه؛ ومِن ذلك ما أشار إليه الهيتميّ بقوله: «وما لا يمكن شرعاً لا يُتصوّر

785- ابن حجر، «فتح الباري»: (١٩٩/٤).

786- انظر: شاكر، «العمل بالاحتياط»: (ص/٣٠٨).

787- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١٧٧/٣)، و«الأشباه والنّظائر»: (١١١/١).

788- الحطّاب، «مواهب الجليل»: (١٦٠/١)؛ وانظر: مالك، «المدوّنة الكبرى»: (١٢٩/١)، والشّافعيّ، «الأمّ»: (٧٢/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٤١٢/١).

الاحتياطُ فيه، ولا المؤاخذةُ بالإقرار به؛ فقد شرَط الأئمّة لصحّة كلّ إقرار، وللمُؤاخذة به أن يكون ممكناً شرعاً»[٧٨٩].

الشّرطُ السّابع: تقديمُ الأقوى عند التّعارض: ومن شروط العمل بالاحتياط أن لا يكون مُعارَضاً باحتياط أقوى منه، والأصلُ العامّ في أبواب الاجتهاد بأنواعه المختلفة أنّ الأقوى مقدّمٌ على الأضعف اتّفاقاً، ولا يجوزُ في مقتضى الشّرع والنّظر العملُ بالمرجُوح مع قيام الرّاجح؛ فإذا حدث وتجاذب فرعاً واحداً أكثَرُ من احتياط؛ فإنّ العبرة بالأقوى، وعلى المكلّف أن يتعرّف على ملامح القوّة في طرفي النّزاع، ويحكم بالتّقديم للاحتياط الذي تحقّقت فيه؛ وفي التّنويه بشأن ذلك المعنى؛ يقول ابنُ تيميّة: «فإنّ الشّيء قد تكونُ جهةُ فساده تقتضي تركَه؛ فيلحظه المتورِّعُ، ولا يلحظ ما يُعارضُه من الصّلاح الرّاجح، وبالعكس»[٧٩٠].

ومن أمثلة ذلك:- اختلاف الفقهاء في حُكم صلاة المُستحاضة في غير أيّام حيضها؛ فإنّه دائرٌ بين الاحتياط لتحصيل مصالِح الصّلاة، والاحتياط لدرء مفسدة الصّلاة في الحيض، وإلى العمل بالأوّل منهما جنحَ المحقّقون من أهل العلم؛ وفي بيان وجه ذلك؛ يقول ابنُ عبد السّلام: «إنّ الطّهارة شرطٌ من شرُوط الصّلاة؛ فلا تُهمل المصالِح الحاصلةُ من أركان الصّلاة وسائرِ شرائطها بفوات شرط واحد؛ فانّ مصالِح الصّلاة خطيرةٌ عظيمةٌ لا تُدانيها مصلحةُ الطّهر من الحيض؛ لأنّ الطّهر منه كالتتمّة والتّكملة لمقاصد الصّلاة؛ فلا تُقدّم التّتماتُ والتّكملاتُ على مقاصد الصّلاة»[٧٩١].

وما ذكره العزّ بنُ عبد السّلام مندرجٌ تحت معنىً من المعاني المتقرّرة في جملة قواعد التّشريع العامّة؛ وهو أنّ «كلّ تكملة فلها من حيثُ هي تكملةٌ شرطٌ؛ وهو: أن لا يعود اعتبارُها على الأصل بالإبطال؛ وذلك أنّ كلّ تكملة يُفضي اعتبارُها إلى رفض أصلها؛ فلا يصحّ اشتراطُها عند ذلك»[٧٩٢].

789- الهيتميّ، «الفتاوى الفقهيّة الكبرى»: (١٣٥/٣).

790- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (١٤٢/٢٠).

791- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٨/٢).

792- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٣/٢).

ومن الأمثلة الجارية على ذلك المعنى اختلافُهم في وقوع الطّلاق بالشكّ في عدده؛ فقد ذهب الإمام مالكٌ وأتباعُه إلى أنّ مَن طلّق زوجتَه، ولَم يدر كم مرّة طلّقها؛ فإنّها تحرم عليه حتّى تنكح زوجاً غيرَه؛ تنْزيلاً للعدد المشكوك فيه منْزلة الثّلاث من باب الاحتياط للفرُوج[٧٩٣]؛ غير أنّ ذلك الاحتياط الذي عوّل عليه المالكيّة في هذا الباب معارضٌ باحتياط آخر؛ وهو أنّ تحريمها على الأوّل بالشكّ، يقتضي إباحتَها لغيره بالشكّ، وذلك جارٍ على خلاف الاحتياط القاضي بأنّ الفرُوج لا تُستحلّ إلا باليقين وما يقوم مقامه؛ قال ابن قُدامة: «إذا أوقعه المفتِي.. وقال ذلك احتياطٌ للفرُوج؛ فقد ترك معنى الاحتياط؛ فإنّه يحرّم الفرج على هذا، ويُبيحه لغيره؛ فأين الاحتياطُ ههنا.. قال الإمام أحمدُ: والذي لا يأمرُ بالطّلاق؛ فإنما أتى خصلةً واحدةً، والذي يأمرُ بالطّلاق؛ فقد أتى خصلتين: حرّمها عليه، وأحلّها لغيره»[٧٩٤].

والاحتياط الذي عوّل عليه القائلون بعدم لزوم الثّلاث أقوى؛ لأنّه مُعتضِدٌ بأصل العدم المتّفق عليه بين الفقهاء؛ فإنّ «النّكاح مُتيقّنٌ، والقاطع له المزيل لحلّ الفرج مشكوكٌ فيه؛ فإنّه يحتمل أن يكون المأتِيُّ به رجعيّاً؛ فلا يُزيل النّكاح، ويحتمل أن يكون بائناً؛ فيزيله؛ فقد تيقّنا يقينَ النّكاح، وشككنا فيما يُزيله؛ فالأصلُ بقاء النّكاح حتى يُتيقّن بما يرفعه»[٧٩٥].

والضّابطُ العامّ في التّرجيح بين احتياطٍ وآخر مردُّه في الأساس إلى المصلحة التي يُراد تحقيقُها من الأخذ به؛ قال العزّ بنُ عبد السّلام: «يشرفُ الاحتياط بشرف المحتاط له؛ فالاحتياطُ للدّماء أفضلُ من الاحتياط للأموال، والاحتياط للأرواح أفضلُ من الاحتياط للأعضاء، والاحتياط لنفائس الأموال أفضلُ من الاحتياط لخسيسها؛ فإذا كان لليتيم أو

793- انظر: مالكٌ، «المدوّنة»: (٦٧/٢)، والحطّاب، «مواهب الجليل»: (٨٨/٤)، وعلّيش، «منح الجليل»: (١٤٦/٤).

794- ابن قُدامة، «ذمّ الموسوسين»: (ص/٦٧)؛ وانظر في نفس المعنى: ابن القيّم، «إغاثةُ اللّهفان»: (١٦٤/١).

795- ابن القيّم، «إغاثةُ اللّهفان»: (١٦٤/١)؛ وانظر: الشّافعيّ، «الأمّ»: (٢٧٩/٥)، والكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١٢٦/٣)، والشّربينيّ، «مغني المحتاج»: (٤٩١/٤)، والبهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٣٣١/٥).

للرّعيّة أموالٌ لا يمكنُ حفظُ جميعها؛ حفظنا أنفسها، فأنفسها، ولَم نُبال بضياع خَسيسِها وأخسّها»[٧٩٦].

وممّا يمكنُ التّمثيل به لهذا المعنى التّنسيقيّ بين الاحتياطات المتعارضة من الأحكام العمليّة ما ذهب إليه فقهاءُ المالكيّة من تجويز قراءة القرآن للحائض غيباً إذا خافت نسيانَه؛ حيثُ قدّموا مصلحة المحافظة على ما عندها من القرآن على مصلحة ترك قراءته حال الحيض احتياطاً لحرمته[٧٩٧].

ومُدرك المالكيّة في هذه المسألة قائمٌ على أصل راسخٍ مجمعٍ على سلامة انتهاجه في مثل هذه الأحوال؛ وهو لزومُ الموازنة بين المصالِح والمفاسد عند تعارضها؛ قبل الحكم بتقديم جهةٍ وإلغاء أخرى؛ قال ابنُ تيميّة: «هذا أصلٌ عظيمٌ في هذه المسائل ونوعها؛ لا ينبغي أن يُنظر إلى غلظ المفسدة الْمُقتضية للحظر؛ إلا ويُنظر مع ذلك إلى الحاجة الْمُوجبة للإذن؛ بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب»[٧٩٨].

فلا محيصَ من أن يكون مُريدُ العمل بالاحتياط عارفاً بموارده، مُدركاً لما ينبغي تقديمه منه عند تعارضه مع غيره من المبادئ والأصُول؛ فإنّ الجهل بشيءٍ من ذلك قد يؤول إلى مخالفة قصد الشّارع ومُناقضته؛ وفي التّنبيه على ذلك يقول ابن تيميّة: «مَن لَم يُوازن ما في الفعل والتّرك من المصلحة الشّرعيّة؛ فقد يدعُ واجباتٍ، ويفعل محرّمات، ويرى أنّ ذلك من الورع؛ كمن يدعُ الجهاد مع الأمراء الظّلمة، ويرى ذلك ورعاً، أو يدع الجمعة والجماعة

796- ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٢٠٧)؛ وانظر: الشّوكانيّ، «نيل الأوطار»: (٣٢٢/٨).

797- انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٣٧٦/١)، وعلّيش، «منح الجليل»: (١٧٥/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٩٧/١)؛ وأمّا الأحاديث القاضيةُ بالمنع؛ فلا يخلو جميعُها من مقال في طرقها، ودلالةُ ألفاظها غير صريحة في التّحريم، وقد أجمعت الأمّة على تحريم القراءة باللّسان حالَ قضاء الحاجة والجماع؛ فيبقى ما سوى ذلك على الأصل، وهو عدمُ التّحريم؛ ويؤيّد ذلك ما رواه مسلمٌ عن عائشة أنّها قالت: «كان رسول الله ﷺ يذكر الله على كلّ أحيانه»؛ قال الصّنعانيّ: «والحديث مقرِّرٌ للأصل؛ وهو جوازُ ذكر الله على كلّ حال من الأحوال، وهو ظاهرٌ في عمُوم الذّكر؛ فتدخل تلاوةُ القرآن»؛ انظر: «سُبُل السَّلام»: (٧١/١).

798- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (١٨١/٢٦).

خلفَ الأئمّة الذين فيهم بدعةٌ، أو فجورٌ، ويرى ذلك من الورع، ويمتنع عن قبول شهادة الصّادق وأخذ علم العالِم؛ لما في صاحبه من بدعة خفيّة، ويرى تركَ قبول سماع هذا الحقّ الذي يجب سماعُه من الورع»[٧٩٩].

وقد كان لاعتقاد كثير من عامّة المسلمين أنّ الاحتياط لا يكونُ إلا من باب التّرك، وليس له علاقةٌ بالأفعال أثرٌ واضحٌ في اختلال هذا الميزان الشّرعيّ في أذهانِهم؛ الأمرُ الذي جرّ إلى حياتِهم جُملةً من المظاهر السّلبيّة، وحال دون تحقيق المقصود من انتهاج مسالك الاحتياط، وجعل بعض مَن يحرصُ منهم على العمل به ظاهراً من أبعدهم عنه واقعاً؛ قال ابنُ تيميّة: «وهذا يُبتلى به كثيرٌ من المتديّنة المتورّعة؛ ترى أحدَهم يتورّع عن الكلمة الكاذبة، وعن الدّرهم فيه شبهةٌ؛ لكونه من مال السّهو، ومُعاملة فاسدة، ويتورّعُ عن الرّكون إلى الظّلمة من أهل البدع في الدّين، وذوي الفجُور في الدّنيا، ومع هذا يترك أموراً واجبةً عليه؛ إمّا عيناً وإمّا كفايةً، وقد تعيّنت عليه؛ من صلة رحمٍ، وحقّ جار ومسكين وصاحب ويتيم وابن سبيل، وحقّ مُسلم وذي سلطان وذي علم، وعن أمر بمعروف، ونَهيٍ عن مُنكر، وعن الجهاد في سبيل الله؛ إلى غير ذلك ممّا فيه نفعٌ للخلق في دينهم ودنياهم ممّا وجب عليه»[٨٠٠].

الشّرط الثّامنُ: عدم الإخلال بالنّظام العامّ: ومن المعانِي التي لا ينبغي إغفالها عند العمل بالاحتياط؛ عدمُ الإخلال بالنّظام العامّ؛ فإذا كان العملُ به يؤول إلى الإخلال بشيءٍ من النّظام العامّ؛ فلا يجوزُ الأخذُ به؛ وذلك لما علم يقيناً أنّ الشّارع قد نَهى عن كلّ ما من شأنه أن يخدش بالنّظام العامّ للمكلّفين، ويعود على واقع حياتِهم بصنوف الأذى والمشاقّ المحرجة؛ ومضمونُ هذا الشّرط مستفادٌ من قول الغزاليّ في معرِض كلامه عن أحوال المكلّفين حيالَ درجات الورع ومراتبه؛ حيث قال بعد أن ذكر أعلاها: «واعلم أنّ كلّ هذا خارجٌ عن فتوى علماء الظّاهر؛ فإنّ فتوى الفقيه تختصّ بالدّرجة الأولَى التي يمكن تكليفُ

799- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٥١٢/١٠).

800- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (١٤٠/٢٠). وانظر قريباً منه: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/١١١).

عامّة الخلق بِها، ولو اجتمعوا عليه لَم يخرب العالَم؛ دون ما عداه من ورع المتّقين والصالحين»[٨٠١].

وهذا المعنى الذي أشعر به كلامُه -رحمه الله- يقومُ به معنى كليٌّ معهودٌ في جملة أحكام التّكاليف المختلفة؛ وهو أنّ المصالِح التي يعود نفعُها على الجماعة تقدّم على المصالِح التي لا ينتفعُ بِها إلا الخاصّة[٨٠٢]، وذلك أمرٌ تظاهرت نصُوص الشّريعة وتطبيقاتُ الأئمّة على تقريره والشّهادة له، وهو أيضاً مُقتضى المقاصد الجوهرية المستقرأة من جملة أدلّة الشّرع وكليّاته؛ فإنّ العدل فيما كانت حالُه هذه أن تُراعى جهةُ النّفع الذي هو أشمل وأعمّ من غيره[٨٠٣].

وفي مقام التّأصيل لذلك المعنى؛ يقول الشّاطبيّ: «الأمرُ إمّا أن يرجع إلى جهة الأصل أو التّعاون.. وطريقُ التّعاون متأخّرٌ في الاعتبار عن طريق إقامة الضّروريّ والحاجيّ؛ لأنّه تكميليّ.. ولكنّه صحيحٌ إذا نُزِّل منْزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصّة لأجل العامّة»[٨٠٤].

وممّا يُؤيّد اشتراط هذا المعنَى في العمل بالاحتياط ما تقرّر لدى الفقهاء من أنّ «كلّ احتمال يؤدّي اعتبارُه إلى تعطيل المصالِح المشروعة، أو جلب المفاسد المدفوعة؛ فهو مُنطرحٌ لا لفتة إليه»[٨٠٥].

وعلى ذلك كان نَهجُ النبيّ ﷺ وصحابته؛ فإنّه مع انتشار الرّضاعة في العرب قبل الإسلام إلى حدّ الاختلاط في بعض الأحيان؛ فإنّ الشّارع لَم يُعهد عنه أنّه كان يأمرُ بالتّفتيش عن ذلك قبل التّناكح؛ بل كان يكتفي بالظّاهر حتّى يقوم من القرائن الخارجيّة ما

801- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٣/٢).

802- انظر: القرافيّ، «الفرُوق»: (٢٢١/٢)، والشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٢٤/١)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٦٠).

803- انظر: السّنوسيّ، «اعتبار المآلات»: (ص/٤٧٨).

804- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٥٧/٣)؛ وانظر في السّياق ذاته: ابن عاشور، «مقاصد الشّريعة»: (ص/٨٦)

805- انظر: ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٦١)؛ وراجع أيضاً: النّدويّ، «موسُوعة القواعد»: (٢٨٦/٢).

يُشعرُ بخلافه[٨٠٦]؛ وذلك لتشوّف الشّارع إلى التّسهيل والتّخفيف عن المكلّفين، والجنوح بِهم عن مسالك الحرج ما أمكن.

وكذلك الأمرُ إذا كان العملُ بالاحتياط يُخلّ بالنّظام الخاصّ لحياة المكلّف؛ بحيث يخرجُ به عن النّمط المتعارف عليه بين النّاس، إذ لا يسُوغ للمكلّف أن يلتزم في شؤُون حياته الخاصّة ما يلزم منه الإخلالُ بنظام حياته العائليّة؛ بل يجبُ عليه أن يقوم بما يحفظ به قرارَها، ويضمنُ لأفرادها كفايتَهم من لوازم العيش الكريم؛ ويشهدُ لذلك ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنّ النبيّ ﷺ قال له: «صم وأفطر، وقُم ونَم؛ فإنّ لجسدك عليك حقّاً، وإنّ لعينك عليك حقّاً، وإنّ لزوجك عليك حقّاً، وإن لزُورك عليك حقّاً»[٨٠٧].

قال ابن تيميّة معلّقاً على هذه الوصيّة النّبويّة لعبد الله بن عمرو: «فبيّن له النبيّ ﷺ أنّ عليك أموراً واجبةً من حقّ النّفس والأهل والزّائرين؛ فليس لك أن تفعل ما يُشغلك عن أداء هذه الحقوق الواجبة؛ بل آتِ كلّ ذي حقٍّ حقَّه»[٨٠٨].



806- راجع: العمريّ، «تمكين الباحث»: (ص/٣٣٨)، وشمس الدّين، «الاجتهاد والتّقليد»: (ص/٤٩٦).

807- البخاريّ، كتاب: الصّوم، باب: حقّ الجسم في الصّوم، رقم: ١٨٧٤، (٢/٦٩٧)، مسلم، كتاب: الصّوم، باب: النّهي عن صوم الدّهر لمن تضرّر به أو فوّت به حقّاً، رقم: ١١٥٩، (٢/٨١٢).

808- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٥/٢٧٤)؛ وانظر: ابن القيّم، «مدارج السّالكين»: (٢/٤٤٥).

المبحثُ الثّالثُ:

مُوجّهات العمل بالاحتياط

وفيه الموجّهات الآتية:

الموجّهُ الأوّل: الأخذُ بالاحتياط في العبادات أصلٌ.

الموجّهُ الثّاني: السّببُ إذا ثبت فلا احتياط.

الموجّهُ الثّالثُ: العملُ بالاحتياط واجبٌ عند عدم المانع.

الموجّهُ الرّابعُ: الشّكّ والإمكان لا تُستباحُ به المحرّمات.

الموجّه الخامسُ: الشّبهةُ تُقام مقام الحقيقة في محلّ الاحتياط.

الموجّهُ السّادسُ: الشّك إذا استند إلى أصل أُمر بالاحتياط.

الموجّهُ السّابعُ: الشكّ في المانع لا أثر له.

الموجّهُ الثّامنُ: الشكُّ الطّارئُ بعد الشُّروع لا أثر له.

الموجّهُ التّاسعُ: الواجباتُ لا تثبت بالشكّ احتياطاً.

الموجّهُ العاشر: الاحتياط لا يُصار إليه إلا إذا خلا عن الضّرر.

الموجّهُ الحادي عشر: يُغتفر فيما هو للاحتياط ما لا يُغتفر في غيره.

الموجّهُ الثّاني عشر: إنما يكون الاحتياطُ عند تجاذب مُتعارضين.

الموجّهُ الثّالث عشر: التّحليل لا يكون إلا بأقوى الأسباب.

الموجّهُ الرّابع عشر: الأجرُ على قدر المشقّة.

تمهيد: هذا المبحثُ مخصّصٌ لذكر بعض القواعد الفقهيّة ذات الارتباط الوثيق بموضُوع الاحتياط، والتي من شأنِها أن تُوجّه الآخذ بمسالكه في مقام الاجتهاد والاستنباط أو في مقال التّنزيل والامتثال؛ بحيث لا يحيدُ عن الغاية السّليمة التي رسمها الشّارعُ لهذا المنهج التّشريعيّ الهامّ.

والمضامينُ التي انطوت عليها هذه القواعد منها الذي فرَط التّنبيهُ إليه في ثنايا المباحث السّابقة؛ غير أنّ المقام اقتضى إعادتَه على صورة قواعد موجزة، ولا يخفى ما في الاختصار من تسهيلٍ للإدراك، وتوسيعٍ على الفهم؛ ومنها الجديدُ الذي لَم يتهيّأ له في السّالف مجالٌ لذكره والتّنويه بشأنِه؛ فناسب إيراده في هذا المبحث؛ تكميلاً لبعض المعانِي التي لا غنى عنها في فهم موضُوع الاحتياط وما يتعلّق به.

الموجّه الأوّل: - الأخذُ بالاحتياط في العبادات أصلٌ(٨٠٩): المراد بالأصل هنا الحالةُ العامّة التي هي بمثابة قانون مرعيٍّ ابتداءً بلا حاجةٍ إلى دليلٍ خاصّ عليه؛ بل يُعتبَر مسلّماً بنفسه(٨١٠)؛ والمعنى أنّ العبادة لما كانت تتبوّأ في سُلّم المقامات أشرفها وأعظمها، وبِها يشرفُ العبد وتعلو منْزلتُه عند الله؛ كان الاحتياطُ لها من أجلّ الأمور وآكدها؛ فإنّ الأمر «كلّما كان أشرف وأخطر؛ كان الاحتياط فيه أوجبَ وأجدر»(٨١١)؛ والشكّ المحوِجُ إلى العمل بالاحتياط في العبادات إمّا أن يكون بالشكّ في تحقّق امتثالها، وإمّا أن يكون بالشكّ في تمام امتثالها: -

فأمّا الشكّ في تحقّق الامتثال وفراغ الذمّة من عُهدته؛ فلا ينفع معه إلا يقينُ الامتثال؛ ومثارُ الاحتياط في ذلك؛ هو علم المكلّف بأنّ ذمّته قد شُغلت بالتّكليف يقيناً؛ فلا يرفع ذلك اليقين إلا اليقينُ أو ما يقوم؛ قال ابنُ عبد السّلام: «لا ورع في إسقاط العبادات؛ لأنّ

809- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٢٤٦/١)؛ وانظر: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٣٠٠/٢)، والعبّادي، «الجوهرة النيّرة»: (٥٨/١)، والنّوويّ، «شرحُ مسلم»: (١٧٩/٣).

810- انظر: الزّرقا، «المدخلُ الفقهيّ العامّ»: (١٠٦٤/٢).

811- انظر: القنّوجيّ، «أبجد العلوم»: (٤٤٤/١)؛ وابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٢٠٧).

الورع حزمٌ واحتياط لحيازة مصالِح العبادات والمعاملات، ودفع مفاسدهما؛ فكان الاحتياط في الورع للإيجاب دون الإسقاط»[٨١٢].

وبناءً على ذلك؛ فإنّ مَن شكّ في عبادة لزمته؛ هل قام بِها أو لا؟ وجب عليه القيامُ بِها احتياطاً، ولا يُفيده في تخليص ذمّته سوى ذلك؛ لما تقرّر «أنّ براءة الذمّة المشغولة تفتقرُ إلى سبب مبرئ معلوم الوجود أو مظنُون»[٨١٣]؛ ما لَم يكن المكلّف مُستنكحاً بالشكّ؛ مُبتلىً بكثرة تَورُّده عليه؛ فإنّه معفيٌّ من تتبّع لوازمه.

وأمّا الشكّ في تمام امتثالها؛ فإنّه محكومٌ بقواعد العدم الأصليّ، وذلك يعني أنّ المكلّف متى حصل له شكٌّ في تمام العبادة؛ فإنّه مأمورٌ بالبناء على اليقين، وإكمال النّقص المشكوك فيه؛ لأنّ الشكّ في النّقصان مانعٌ من تحقّق التّمام[٨١٤]؛ والأصلُ في ذلك ما رواه مسلمٌ عن أبي سعيدٍ الخُدريّ ﷺ أنّ النبيّ ﷺ قال: «إذا شكّ أحدُكم في صلاته؛ فلَم يدرِ كم صلّى ثلاثاً أم أربعاً؛ فليطرحِ الشّكّ، ولْيَبْنِ على ما استيقَن، ثُمّ يسجد سجدتين قبل أن يُسلِّم؛ فإن كان صلّى خمساً؛ شفّعنَ له صلاته، وإن كان صلّى إتماماً لأربع؛ كانت ترغيماً للشّيطان»[٨١٥].

فالشّارعُ الحكيم قد جعل الشّك في هذه الصُّورة سبباً لوجُوب ركعةٍ وسجدتين بعد السّلام؛ وذلك هو مُقتضى البناء على اليقين؛ لتؤدّى العبادة بكمالها احتياطاً لها من النّقص؛ قال ابن القيّم: «وأمّا مَن شكّ في صلاته؛ فإنّه يبني على اليقين؛ لأنّه لا تبرأ ذمّته منه بالشّك»[٨١٦].

ولا فرق في ذلك بين العبادة المفرُوضة والمندوبة؛ فكلّها لشرفها وعظيم مكانتها داخلةٌ تحت عموم هذا المعنى، ومشمولةٌ بمقتضاهُ؛ مع الاختلاف الواضح في حكم كلّ

812- ابن عبد السّلام، «شجرةُ المعارف والأحوال»: (ص/٣٦٦).

813- انظر: القرافيّ، «الفروق»: (٢/١٦٤).

814- انظر: الونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٧٦).

815- مسلمٌ، كتاب: الصّلاة، باب: السّهو في الصّلاة والسّجود له، رقم: ٥٧١، (١/٤٠٠).

816- ابن القيّم، «إغاثة اللّهفان»: (١/١٧٩)؛ وانظر: القرافيّ، «الذّخيرة»: (١/٢١٩)، وابن رُشد، «بداية المجتهد»: (ص/١٤٤).

منهما؛ قال العبّاديّ: «يُحتاط في الفرض ليحقّق الخلاص من الإثْم والعقاب، وكذلك في فعل النّدب؛ لتحقيق الخلاص من الإثْم»[٨١٧].

وكما يُحتاط للعبادة من النّقص؛ فكذلك يحتاط لها من الزّيادة بلا دليل؛ لأنّ الزّيادة فيها كالنّقص تماماً، وقد تكون أشنعَ في بعض الصّور، ومن المتقرّر بما لا مجال معه للاحتمال أنّ الأصل في العبادة المنعُ حتى يقوم دليل المشروعيّة؛ قال ابنُ رجب: «أعمال العاملين كلِّهم ينبغي أن تكون تحت أحكام الشّريعة؛ فتكون أحكامُ الشّريعة حاكمةً عليها بأمرها ونهيها؛ فمَن كان عملُه جارياً تحت أحكام الشّريعة موافقاً لها فهو مقبُول، ومن كان خارجاً عن ذلك فهو مردودٌ»[٨١٨].

وبذلك يكونُ قد وضَح أنّ ما ذهب إليه بعضُ الفقهاء من لزوم صلاة أربع ركعات بنيّة الظّهر بعد صلاة الجمعة لمن صلاها في غير مصرٍ جامع احتياطاً[٨١٩]؛ إحداثٌ غير مقبول، وزيادةٌ على أصل عبادة الوقت بلا دليل يصلحُ للاعتماد عليه؛ وقد بالغ العظيم آباديّ في ردّ هذا القول والتّشنيع على القائلين به؛ حيثُ قال: «وأمّا أداء الظّهر بعد أداء الجمعة على سبيل الاحتياط؛ فبدعةٌ محدثةٌ، فاعلها آثِمٌ بلا مرية؛ فإنّ هذا إحداثٌ في الدّين؛ والله أعلم»[٨٢٠].

الموجّهُ الثّاني:- السّببُ إذا ثبت فلا احتياط[٨٢١]: هذه القاعدة تعتبَرُ من مُهمّات القواعد الموجّهة للعمل بالاحتياط، وهي تُحدّد بشكل عامٍّ مجالاً واسعاً من المجالات التي

817- العبّاديّ، «الآيات البيّنات»: (٣١٩/٤)؛ وانظر: البنّانيّ، «حاشية على شرح المحلّي»: (٣٧٤/٢)، والشّنقيطيّ، «نشرُ البنود»: (٣١١/٢).

818- ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٦٠).

819- انظر: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (١٤٦/٢). والمراد بالمصر الجامع: كلّ موضع له أميرٌ وقاض يُنفّذ الأحكام ويُقيم الحدود؛ والمراد بالأمير الوالي الذي يقدرُ على إنصاف المظلوم من الظّالِم؛ انظر: البابرتيّ، «العناية شرح الهداية»: (٥١/٢).

820- العظيم آباديّ، «عون المعبود»: (٢٨٦/٣).

821- القرافيّ، «الذّخيرة»: (٣١٣/٩)؛ وانظر في معناه: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٥٥٧/٥)؛ والأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٠).

يمتنع التّعويلُ فيها على مسالكه، وهو مجالُ الظّنون النّاشئة عن الأسباب الثّابتة بالنصّ أو بالمعنى.

فأمّا الأسباب الثّابتة بالنصّ؛ فالمرادُ بِها الأماراتُ التي نصّ الشّارعُ على اعتبارها بأعيانِها، وجعل ما تُفيده من الظّنون في حكم اليقين في مقام العمل والامتثال، وألغى كلّ احتمال مُعارضٍ لها؛ فلم يلتفت إلى شيءٍ منه[٨٢٢]؛ ويمكننا أن نصنّفها على وجه العموم إلى قسمين:

الأوّل: الشّهادة[٨٢٣]: لا يختلف الفقهاءُ في وجُوب العمل بالظنّ المستفاد من الشّهادة المُستوفيةِ شرُوطَ اعتبارِها، وأنّ الظنّ المستفاد منها يقوم مقام اليقين في حقّ العمل، ولا يجوزُ ردُّها لمجرّد شكّ غير مُستند إلى دليل معتبَر؛ قال القرافيّ: «اتّفق النّاسُ على تقديم الغالب وإلغاء الأصل في البيّنة إذا شهدت؛ فإنّ الغالب صدقُها، والأصل براءة ذمّة المشهُود عليه، وأُلغِيَ الأصلُ هنا إجماعاً»[٨٢٤].

الثّاني: خبرُ الثّقة[٨٢٥]: وكذلك لا يختلف الفقهاءُ في وجوب العمل بالظنّ المستفاد من خبر الثّقة فيما يجب العمل فيه بخبَره؛ قال ابنُ عابدين: «وصرّحَ أئمّتُنا أنّه يُقبلُ قولُ العدل في الدّيانات؛ كالإخبار بجهة القبلة والطّهارة والنّجاسة والحلّ والحُرمة، حتى لو أخبرهُ

822- انظر: القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١/١٧٧)، الزّركشيّ، «المنثُور»: (١/٣١٦)، المقّري، «القواعدُ» (٢/٣٣٩).

823- الشّهادة في الاصطلاح: هي الإخبارُ عن خاصٍّ مِن شأنه أن يُترافع فيه إلى حكّام الشّريعة؛ كالإخبار عن زيد بأنّ عليه مائةً دينار لعمرو، أو أنّه طلّق زوجته، أو باع داره، ونحو ذلك؛ انظر: القرافيّ، «الفروق»: (١/٥)، والجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٧٠)، والشّنقيطيّ، «نشرُ الورود على مراقي السّعود»: (ص/٤٠٥).

824- القرافيّ، «الفرُوق»: (٤/٧٥)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١/٣١٥)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٦٨).

825- الثّقة: في اللّغة من «وثق» به يَثِقُ ثقةً ووثُوقا؛ أي ائتمنَه؛ وهو وهي وهم وهنّ:- ثقةٌ؛ لأنّه مصدرٌ، وقد يُجمع في الذّكور والإناث؛ فيُقال: ثقاتٌ؛ كما قيل: عِداتٌ؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٦٤٧) والمرادُ بالثّقة هنا معناه العامّ؛ وهو العدلُ الذي لَم يُجرّب عليه كذبٌ في أخباره؛ انظر: الشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٣٨٧)؛ وقيل: هو المسلمُ المستورُ حالُه بالنّسبة إلى مَن يُخبِره في حقّ العمل.

ثقةٌ ولو عبداً أو أمةً أو محدوداً في قذف بنجاسة الماء، أو حلّ الطّعام وحُرمته قبل»[٨٢٦]؛ وقال الإمامُ النّوويّ مُعلّلا لذلك: «وإنما يحصلُ بقول الثّقة ظنٌّ لا علَم ويقينٌ، ولكنّه نصٌّ يجب العملُ به، ولا يجوزُ العملُ بالاجتهاد مع وجُوده، ويُنقضُ الحكمُ المجتهَدُ فيه؛ إذا بان خلاف النّصّ، وإن كانَ خبرَ واحد»[٨٢٧].

فالشّارعُ الحكيم قد جعل الشّهادات وأخبارَ الّثقات[٨٢٨] أسباباً لبناء الأحكام عليها، واعتبَر ما تفيدُه من الظّنُون كاليقين في حقّ العمل، وألغى ما قد يُعارض مُقتضاها من الاحتمالات المجرّدة؛ فلَم يبق للعمل فيها بالاحتياط مجالٌ؛ وفي توجيه ذلك المعنى يقول ابن عابدين: «لأنّ السّبب إذا ثبت ثبتَ الحقُّ، واحتمالُ سقوطه بعارضٍ مُتوهّمٌ، والأصل عدمُه حتى يقوم الدّليل على العارض»[٨٢٩].

وأمّا الأسباب الثّابتة بالمعنى؛ فالمرادُ بِها الأسبابُ القويّة المُنضبطة؛ والمستندةُ إلى ما يرعى الشّارعُ مثلَه من مثارات الظّنون؛ كالعوائد المطّردة، وقرائن الأحوال الغالبة، وبعضُ الفقهاء يُنَزِّل هذا النّوع من الأسباب منْزِلة المنصُوص عليه؛ ويجزمُ بلزُوم تقديمه على أيّ احتمال يُعارضه[٨٣٠].

قال الأبياريّ: «إن أُسند الظنّ إلى سبب مُعتبَر شرعاً فهو حلالٌ، ولا التفات إلى الاحتمال بعد ثبوت السّبب، ومثاله: أن يرمي صيداً، ولا يقصّر في طلبه؛ فيجده ميتاً، وفيه أثرُ الرمية؛ فهذا ظاهرٌ في استناد موته إلى الجراحة، وإن احتمل أن يموت بسقطة أو رمية؛ فهذا حلالٌ مطلقاً»[٨٣١].

826- ابنُ عابدين، «ردّ المحتار»: (٣٧٠/١)؛ وانظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣١٥/١).

827- النّوويّ، «المجموعُ»(٢٤٥/١).

828- وتتميّز الأخبارُ عن الشّهادات بالعُموم المطلق؛ لأنها قد تكون عن خاصّ يمكن فيه التّرافع؛ وقد تكون عن عامّ؛ أو خاصٍّ لا يمكنُ فيه التّرافعُ؛ فكلّ شهادةٍ خبرٌ، ولا عكس؛ انظر: القرافيّ، «الفرُوق»: (٥/١)، والشّنقيطيّ، «نشرُ الورود»: (ص/٤٠٥).

829- ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٥٥٧/٥)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٦١/١)، والمقّري، «القواعد»: (٢٩٤/١).

830- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (١٨/١)، وميّارة، «شرحُ تحفة الحكّام»: (٢٧/٢).

831- الأبياريّ، «الورعُ»: (ص/٣٠).

وممّا يدلّ على أنّ السّبب القويّ يقومُ مقام السّبب المنصوص ويَرفع الاحتمال المحوج إلى العمل بالاحتياط ما رواه البُخاريّ والنّسائيّ وغيرُهما عن أبي هريرة ﷺ أنّ أعرابيّاً أتى النّبيّ ﷺ وقال له: إنّ امرأتي جاءت بولد أسود؛ يُعرِّضُ بنفيه؛ فقال له النّبيّ ﷺ: «هل لك من إبل؟»؛ قال: نعم؛ قال: «فما ألوانُها؟»؛ قال: حمرٌ؛ قال: «هل فيها من أورقَ؟»؛ قال: إنّ فيها لوُرْقاً؛ قال: «فأنّى أتاها ذلك؟». قال: عسى عرقٌ نزعها! قال: «وهذا؛ لعلّ عرقاً نزَعهُ»[٨٣٢].

وعدمُ ترخيص النبيّ ﷺ للأعرابيّ في الانتفاء من ولده بمجرّد دلالة الشّبه؛ دليلٌ في غاية الوضُوح على أنّ السّبب القويّ لا ينبغي تركهُ لغيره، وأُفيد من ذلك معنىً جرى مجرى القواعد المسلّمة؛ وهو أنّ «ضعف الشَّبه عن نفي النّسب لا يلزم منه ضعفُه عن إثباته؛ فإنّ النّسب يُحتاط لإثباته، ويثبتُ بأدنَى دليل، ويلزم من ذلك التّشديدُ في نفيه، وأنّه لا ينتفي إلا بأقوى الأدلّة»[٨٣٣].

والأصلُ العامّ في العمل بالظّنون على اختلاف أصنافها أن تكون منضبطةً بالاستناد إلى علامة معتبَرة؛ وأمّا غيرُ المنضبط منها فلا التفات إليه؛ لأنّه من قَبيل الأوهام التي نُهينا عن اتّباعها؛ قال ابنُ تيميّة: «الظنُّ إذا لَم يكن له ضابطٌ في الشّرع، وليس عليه أمارةٌ شرعيّةٌ أو عرَضيّةٌ لَم يُلتفت إليه»[٨٣٤].

الموجّه الثّالثُ:- العملُ بالاحتياط واجبٌ عند عدم المانع[٨٣٥]: المراد بموانع الاحتياط في هذه القاعدة المعانِي التي تمنع التمسّك به كمسلك شرعيّ مُعتمد في تنْزيل الأحكام الشّرعيّة على وقائعها، ومفاد القاعدة أنّ وجوب العمل بالاحتياط يسقط عند

832- البخاريّ، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب: مَن شبّه أصلا معلوماً بأصل مبيّن، رقم:٦٨٨٤، (٦/٢٦٦٧)، النّسائيّ، كتاب: الطّلاق، باب: إذا عرّض بامرأته وشكّ في ولده وأراد الانتفاءَ منه، رقم:٣٤٧٨، (٦/١٧٨)؛ والجمل الأورقُ: هو ما كان لونُه كلون الرّماد؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٦٥٦).

833- ابن قُدامة، «المغني»: (٦/٤٧)؛ وانظر في معناه: العراقيّ، «طرح التّثريب»: (٧/١٢٠).

834- ابن تيميّة: «الفتاوى الكبرى»: (١/٣٤٥).

835- انظر: البابرتيّ، «العناية شرحُ الهداية»: (١/١١٦).

وجُود ما يمنع من الأخذ به؛ فحيث وُجد المانع فلا وجوب؛ وهل يبقى له بعد ذلك حكم النّدب؟

الظّاهرُ أنّ ذلك يختلف باختلاف المانع؛ فقد يكون مانعاً من العمل بالاحتياط مطلقاً، وقد يكون مانعاً من الوجوب خاصّةً دون الاستحباب، ومن المعلوم أنّ رفع الإلزام لا يُنافِي مُطلق الجواز والمشروعيّة؛ وموانع العمل بالاحتياط كثيرةٌ، ونستطيعُ إجمالَها في الأمور الآتية:-

أوّلاً: النصُّ على خلاف مُقتضاه: والتّنصيصُ على خلاف مُقتضى الاحتياط في مسألة من المسائل مؤشّرٌ واضحٌ على قصد الشّارع إلى إلغاء العمل به فيها، والعملُ بالاحتياط فيما يكونُ مُقتضاه مخالفاً لمقتضى المنصُوص؛ يُعدّ من باب الاجتهاد في مورد النصّ؛ ومن المعانِي التي جرت مجرى الأصُول الثّابتة:- أنّه لا اجتهاد في مورد النّصّ؛ قال ابنُ تيميّة: «إنّ الاحتياط إنما يُشرعُ إذا لَم تتبيّن سنّةُ رسُول الله ﷺ؛ فإذا تبيّنت السنّة فاتّباعُها أولَى»[٨٣٦].

وممّا يمكنُ التّمثيلُ به لهذا المعنى؛ ما ذهب إليه فقهاء الحنابلة[٨٣٧] من وجوب صوم الشّك[٨٣٨] في حال الغيم احتياطاً؛ لاحتمال كونه من رمضان؛ وهو احتياطٌ في محلّه؛ لولا ما يُعكّر عليه من نصُوص ثابتة نَهت عن صيامه، وأمرت بعكس مُقتضاه[٨٣٩]؛ والاحتياطُ إنما يكونُ في اتّباع السّنن، والاقتداء بِها؛ دون الاعتراض عليها بالآراء المجرّدة، ثُمّ إنّ الاحتياط الذي استند إليه الحنابلةُ في القول بإيجاب صوم يوم الشّك مُعارضٌ باحتياط آخر أقوى منه في مُقتضى النّظر؛ قال ابنُ العربيّ: «قد حذّر النبيّ ﷺ عن صيام يوم الشكّ على

836- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٥٤/٢٦).

837- انظر: البُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٣٠٨/٢)، وابن قُدامة، «المغني»: (٧/٣)، وابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (١٧٧/٢٥).

838- يوم الشّك: اليومُ الذي هو صبيحةُ اللّيلة التي كان فيها غيمٌ في جهة التماس الهلال، وفي وقته؛ انظر: الرّصّاعُ، «شرحُ حدود ابن عرفة»: (ص/٨٧).

839- ومن ذلك ما رواه البُخاريّ تعليقاً مجزوماً به عن عمّار بن ياسر ﷺ أنّه قال: «مَن صام يوم الشكّ؛ فقد عصى أبا القاسم»؛ انظر: البخاريّ؛ كتاب الصّوم، باب: قول النبيّ ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا»؛ (٦٧٣/٢).

معنى الاحتياط للعبادة؛ وذلك لأنّ العبادة إنما يُحتاط لها إذا وجبت، وقبل أن لا تجب لا احتياطَ شرعاً، وإنما تكون بدعةً ومكروهاً»[٨٤٠].

ثانياً: الإجماعُ على خلاف مُقتضاه: والإجماع على خلاف مُقتضى الاحتياط يجري مجرى المنصُوص عليه؛ فإذا وقع الإجماع على حكمٍ؛ لَم يسُغ لأحد أن يصير إلى القول أو العمل بخلافه، ولو كان أحوطَ في واقع النّظر من المجمع عليه؛ وممّا يمكنُ التّمثيلُ به لهذا المعنى المانع من العمل بالاحتياط ما رُوي عن عليّ ﷺ أنّه سُئل عن امرأة تُوفّي عنها زوجُها وهي حاملٌ؛ فقال: «تتربّص أبعد الأجلين»[٨٤١]؛ ولعلّ المعنى الذي حدا بعليّ ﷺ ومَن تبعه إلى القول بذلك؛ هو التّعارضُ الحاصل بين ظاهر النّصوص؛ فإنّ بعضها يُوجب تربّص ثلاثة قرُوء، وبعضها أربعةَ أشهر وعشراً، وبعضها وضعَ الحمل؛ فاعتمد عليٌّ ﷺ القولَ بوجُوب الأبعد احتياطاً[٨٤٢].

ومع سلامة المعنى الاحتياطيّ الذي عوّل عليه مَن قال بوجوب أبعد الأجلين؛ فإنّه لا يسُوغ لأحد العملُ بمقتضاه؛ وذلك للوفاق الواقع بعد ذلك على أنّ الحامل المتوفّى عنها زوجُها تعتدّ بوضع حملها، وليس لها الالتفاتُ إلى غيره؛ ولو على وجه الاحتياط؛ فإنّ الاحتياط إنما يُشرع حيثُ يكون للنّظر مجالٌ في تقرير الأحكام؛ قال ابنُ القيّم: «وقد كان بين السّلف نزاعٌ في المُتوفّى عنها أنّها تتربّص أبعد الأجلين، ثُمّ حصل الاتّفاقُ على انقضائها بوضع الحمل»[٨٤٣].

ثالثاً: الاستنكاحُ بالشكّ: والاستنكاحُ[٨٤٤] بالشّك معناه كثرةُ هجومه على الخاطر؛ دون وجود ما يُثيره من الأسباب المعتبرة، والمستنكَحُ به هو الذي لا يكاد ينفكُّ عنه، ويكثرُ

840- ابن العربيّ، «أحكام القُرآن»: (١٠٨/١)؛ وانظر: القرافيّ، «الفروق»: (١٨٧/٢).

841- رواه عنه ابن أبي شيبة، «المصنّف»، كتاب: النّكاح، باب: في المرأة يُتوفّى عنها زوجُها فتضع بعد وفاته بيسير، رقم: ١٧١٠٩، (٥٥٥/٣).

842- انظر: الزّيلعيّ، «تبيين الحقائق»: (٢٨/٣).

843- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٥١/٢)؛ وراجع في هذه المسألة: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١٩٦/٣)، وابن قُدامة، «المغني»: (٩٦/٨)، وابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٤٩٠/٣).

844- الاستنكاح بالشكّ:- هو أن يغلبه الشكّ في كلّ تصرّفاته حتى يصيرَ مُلازماً له؛ ومنه قولُهم: استنكح النّعاسُ عينَه؛ أي غلبها؛ انظر: الفيروز آباديّ، «القاموس المحيط»: (٣١٤/١).

عليه السّهو والنّسيان، ويغلبُ على ظنّه أنّه قد أتَمّ عملَه على الوجه المطلوب؛ ولكن الشّيطان يُوسوس له بعدم التّمام؛ وضابطُه عند المالكيّة أن يشكّ كلّ يومٍ؛ ولو مرّةً[٨٤٥]؛ وهذا النّوعُ من الشّكوك لا ينبغي أن يلتفت إليه المكلّف في الجملة، ولو على وجه الاحتياط؛ إذ الاحتياطُ لا يستوي عُودُه إلا على ضربٍ من الشّكوك المستندة إلى ما يعتمده الشّارعُ من المعرّفات، وأمّا الأوهام المجرّدة، والتخيّلاتُ البعيدة؛ فلا غرابة أن يُلغي الشّارعُ الاعتمادَ عليها في بناء الأحكام، وإذا التحق بوصف التجرّد علّةُ الاستنكاح بالشّكّ ووساوس الشّياطين؛ تأكّد لزومُ اطّراحه، وغدا الاحتياطُ من أجله ضرباً من التنطّع المذموم، والتكلّف المنبوذ.

فإذا انتفت الموانعُ، وتحقّقت الشّروط؛ فإنّ العمل بالاحتياط قد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً، ووجوبُ الاحتياط تابعٌ لقوّة الشّبهة الدّاعية إلى الأخذ به، وقوّتُها أرقى ما تكون في الموضعين الآتيين[٨٤٦]:-

الأوّلُ:- أن يكون الوجوبُ هو الأصلَ، ثُمّ يعرِض على ذلك ما يُوجب الشكّ في رفعه؛ فيبقى الوجوبُ احتياطاً؛ ولذلك فإنّ ما ثبت وجوبُه قبل طرُوء عوارض الشكّ عليه؛ فإنّه يظلّ واجباً حتّى يُتيقّن الخروجُ من عُهدته، ومن الأمثلة على ذلك:- وجوبُ صوم يوم الثّلاثين من شهر رمضان عندما يحول دون رُؤية هلال شوّال حائلٌ؛ فالواجبُ إمساكُه احتياطاً؛ لأنّ الوجوبَ فيه هو الأصلُ، وعروضُ عارض الغمام لا يصلحُ رافعاً له[٨٤٧]؛ قال ابن العربيّ: «إنّ العبادة يُحتاط لها إذا وجبت، وقبلَ ألا تجب لا احتياط شرعاً، وإنما تكونُ بدعةً ومكروهاً»[٨٤٨].

845- انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (١٩/٢)، والدّسوقيّ، «حاشية الدّسُوقيّ»: (٢٧٦/١)، والزّرقانيّ، «شرحُ الزّرقانيّ»: (٢٩٣/١).

846- وقد سبق بيان ذلك عند الحديث على حكم الاحتياط الأصليّ، واقتضى المقامُ إعادته هنا باختصار؛ انظر: (ص/١٨١).

847- انظر: الأنصاريّ، «فواتح الرّحموت»: (١٨٢/٢).

848- ابن العربيّ، «أحكامُ القرآن»: (١٠٨/١)؛ وانظر: الأنصاريّ، «فواتح الرّحموت»: (١٨٢/٢).

الثّاني: - أن يكون التّحريمُ هو الأصلَ، ثُمّ يعرض عليه ما يُوجب الشكّ في إباحته؛ فيبقى التّحريمُ احتياطاً[٨٤٩]؛ ولذلك نَهى الشّارعُ عن أكل الصّيد الذي يُدرك غريقاً؛ فقد روى مسلمٌ عن عديّ بن حاتمٍ ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال له: «إذا رميت سهمك؛ فاذكر اسم الله؛ فإن وجدت قد قتل؛ فكل؛ إلا أن تجده قد وقع في ماءٍ؛ فإنّك لا تدري الماءُ قتله أو سهمُك»[٨٥٠].

وأمّا الاحتياطُ الذي يُندبُ الأخذُ به ولا يلزم؛ فضابطه كما بيّنه المقّري هو أنّ: «كلّ ما يشكّ في وجُوده من الجائز؛ فإنّه يؤمرُ به ولا يُعزم؛ كغسل قليل الدّم يراهُ في غير الصّلاة، وكلّ ما يشكّ في تحريمه؛ فإنّه يُنهى عنه ولا يُعزم؛ كخنْزير الماء»[٨٥١]؛ وكذلك المشكوك في وجُوبه؛ فإنّ الاحتياط بفعله مندوبٌ إليه؛ قال ابن تيميّة: «من الورع الاحتياطُ بفعل ما يُشكّ في وُجوبه»[٨٥٢].

الموجّه الرّابعُ:- الشّكّ والإمكان لا تُستباحُ به المحرّمات[٨٥٣]: المراد بالشكّ في القاعدة الاحتمالُ العريّ عمّا يعضدُه من الأسباب المُعتبَرة، وهو الوهم والخيال، والمعنى أنّ المحرَّم الذي طلب الشّارع تركه، ونَهى عن قُربانه على وجه الجزم يبقى محرّماً إلى أن يثبت لدينا ما ينقله إلى حيّز المباح، وأمّا الشكّ المجردّ والإمكان المحتمل؛ فلا أثر له في النّقل عن أصالة المنع؛ والأصلُ في ذلك أنّ «كلّ ما شككنا في وجُوده؛ من سببٍ أو شرط أو مانعٍ؛ استصحبنا عدمَه؛ إن كان معدوماً قبل الشّكّ، أو شككنا في عدمه؛ استصحبنا وجُودَه؛ إن كان موجوداً قبل الشّكّ»[٨٥٤].

ولهذا المعنى اتّفق الفقهاءُ على أنّ من تحقّق «تحريم شيءٍ، وأمكن طريانُ مُبيح، ولَم يستند ذلك لأمر يدلّ عليه؛ كمن بيده مالٌ مغصوبٌ، وأمكن أن يكون المالك قد أباحه،

849- انظر: ابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (٢٥٩/١).

850- مسلمُ، كتاب: الصّيد والذّبائح وما يُؤكل من الحيوان، باب: الصّيد بالكلاب المعلّمة، رقم: ١٩٢٩، (١٥٣١/٣).

851- المقّري، «القواعد»: (٤٨٦/٢).

852- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٥١٢/١٠).

853- انظر: ابن عبد البَرّ، «التّمهيد»: (٣٠٠/٢٢).

854- انظر: القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (٢٩٤/٢).

وملكّه إيّاه.. فهذا الاحتمالُ باطلٌ، ولا يجوز بناءُ أمر عليه لا في جانب الانكفاف، لا في جانب الإقدام»[٨٥٥].

وأمّا إذا طرأ على المحرَّم ما يقتضي حلَّه بظنٍّ غالب؛ لاستناد السّبب المحلّل فيه إلى ظاهر قويٍّ؛ فإنّه يؤثّر في حكمه، ويُدخله حيِّزَ الإباحة؛ فمَن رمَى صيداً، فوقع بالأرض مجروحاً ومات لتوّه، ولَم يجد فيه غيرَ أثر سهمه؛ حلّ له أكله اتّفاقاً؛ إحالةً لموته على الرّمية، ولا التفات إلى غيره[٨٥٦].

وللفقهاء في التّعبير عن هذا المعنى قاعدةٌ أخرى؛ وهي قولهم: «الحلُّ لا يثبت بالشّبهة»[٨٥٧]؛ والشّبهة لا تنشأ إلا عن شكّ يختلج في النّفس؛ فعبّروا عن السّبب بالمسبَّب، وبمقتضى هذه القاعدة تمسّك جماهيرُ أهل العلَم في القول بتحريم نساء المجوس وذبائحهم؛ قال ابن قُدامة: «ولَم يثبت حلُّ نسائهم وذبائحهم؛ لأنّ الحلّ لا يثبتُ بالشّبهة، ولأنّ الشّبهة لما اقتضت تحريمَ دمائهم اقتضت تحريمَ ذبائحهم ونسائهم؛ ليثبُت التّحريمُ في المواضع كلِّها تغليباً له على الإباحة»[٨٥٨].

ومن القواعد التي يقرُب معناها من هذا المعنى قاعدةُ: «الاحتياط في باب الحرمة واجبٌ»[٨٥٩]؛ فإنّ مفادها أنّ المُحرَّم يُحتاط له على سبيل الوجوب؛ فلا يجوزُ قربانُ حريمه، ولا انتهاك حماه إلا بدليل مُعتبَر عليه من الشّرع بُرهانٌ، وليس الشّك والإمكانُ شيئاً من ذلك القَبِيل.

الموجّه الخامسُ:- الشّبهةُ تُقام مقام الحقيقة في محلّ الاحتياط[٨٦٠]: ومعنى هذه القاعدة أنّ الشّبهة المعتبَرة تقوم مقام الحقيقة في المسائل التي يُراعى فيها العملُ بالاحتياط أكثَر من غيرها؛ فإن كانت الشّبهةُ قويّةً أثّرت في الإيجاب والتّحريم، وإن كانت ضعيفةً؛

855- انظر: الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٩).

856- انظر: العلائيّ، «المجموع المذهبُ»: (٣٢٧/١)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١٩/١).

857- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٧٣/٩).

858- ابن قُدامة، «المغني»: (١٧٣/٩).

859- انظر: السّرخسيّ، «المبسوط»: (٢٩٦/٣٠).

860- انظر: ابن الهمام، «فتحُ القدير»: (٢٣٨/٣)، والكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (١٩٢/٣)، وابن قدامة، «المغني»: (١٧٣/٩).

كان تأثيرُها فيما يتعلّق بجانب الحُرمات أكثرَ من غيره؛ وهي تُفيد أنّ قيام الشّبهة في أبواب المحرّمات يجري مجرى الحقيقة من كلّ وجه على سبيل الحزم والاحتياط لها من التّلاعب بِها، والاقتراب من حريمها؛ ممّا يُهوّن من شأنِها، ويُجرّئ على انتهاكها؛ شريطةَ أن تكون الشّبهةُ قد بلغت من القوّة ما يرقى بِها إلى حيّز الاعتبار؛ وإلا كانت لغواً لا تأثير له في مبانِي الأحكام.

ومن الأمثلة الجارية على هذا المعنى ما أشار إليه الكاسانيّ في معرِض بيان المحالّ التي تجب فيها العدّة؛ حيث قال مُبيّناً ومُعلّلا: «ومنها الوطءُ عن شُبهة النّكاح؛ بأن زُفّت إليه غيرُ امرأته؛ فظنّها امرأتَه؛ فوطئها؛ لأنّ الشّبهة تُقام مقام الحقيقة في موضع الاحتياط، وإيجابُ العدّة من باب الاحتياط»[٨٦١].

ومن ذلك القَبيل ما أشار إليه ابنُ نجيم فيما نقله عن بعض الشّافعيّة: «وفي كتُب الشّافعيّة: إذا أدخلت منيّاً فرجَها ظنّته منيّ زوجٍ أو سيّد؛ وجبت العدّةُ عليها، كالموطوءة بشبهة، ولَم أره لأصحابنا، والقواعد لا تأباه؛ لأنّ وجوبَها لتعرف براءة الرّحم.. ووجوبُها بسبب أنّ الشّبهة تُقام مقامَ الحقيقة في موضع الاحتياط، وإيجابُ العدّة من باب الاحتياط»[٨٦٢].

وأمّا الشّبهة التي هي من جنس الأوهام والتخيّلات؛ فلا تقومُ مقام الحقيقة في شيءٍ، و«لا يترتّب عليها حكمٌ على حال، ولا يستندُ إليها ورعٌ على الإطلاق»[٨٦٣]؛ وذلك هو السَّنَنُ المعهودُ من الشّارع في عامّة تصرّفاته.

الموجّه السّادسُ:- الشّك إذا استند إلى أصل أُمر بالاحتياط[٨٦٤]: المراد بالأصل في القاعدة معناه العامّ؛ وهو يشمل كلّ علامة تصلح للاعتماد عليها في بناء الأحكام، والمراد بالأمر مطلقُه؛ فيشمل ما كان على وجه الجزم، وما كان على وجه النّدب والإرشاد، وذلك يعني أنّ الشكّ الذي يُشرع معه العمل بالاحتياط:- هو الشكّ المستندُ إلى علامة

861- الكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (١٩٢/٣)؛ وانظر: الزّيلعيّ، «تبيين الحقائق»: (٣٢/٣).

862- ابن نجيم، «البحرُ الرّائق»: (١٥١/٤).

863- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٨)؛ وانظر: القُرطبيّ، «المفهم»: (٤٩٠/٤).

864- انظر: المقّري، «القواعد»: (٢٩٤/١)، والونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٧٦)، والمنجُور، «شرح المنهج»: (ص/٤٣٠).

يرعى الشّارعُ مثلَها؛ لما فرَط ذكرُه من أنّ قيام الشّبهة هو الأساسُ الذي ينبنِي عليه العملُ بالاحتياط في جميع مسائله، والشّبهة «إنما تنشأ من الشكّ، والشكّ إنما ينشأ من تعارض الأسباب التِي لو انفرد كلٌّ واحد منها لأثبت اعتقاداً أو ميلاً؛ فينشأ من التّعارض تردّدٌ»[٨٦٥].

ومفهوم القاعدة أنّ الاحتمال الذي لا يستند إلى علامة تُقوِّي جانبَه لا يصلحُ منشأً للاحتياط، ولا ينبغي التّعويلُ عليه في شيءٍ، وهو معنى متّفقٌ عليه بين الفقهاء، وقعّدوا له قاعدة مفادها أنّ «الشّك الذي لا يستند لعلامة لغوٌ»[٨٦٦]؛ قال الأبياريّ: «وأمّا ما لا سبب له فلا يكون شكّاً؛ بل احتمالاً محضاً؛ فليُنتبه للفرق بين الشكّ والاحتمال، وليُقصر الورع على محالّ الشكّ دون مجرّد الاحتمال»[٨٦٧].

ومن أمثلة الشّكوك التِي لا تصلحُ منشأً للاحتياط المعتبَر ما أُولِع به «كثيرٌ من المُنتمين للصّلاح بقضاء الفوائت؛ لعدم تحقّق الفوات أو ظنّه أو شكٍّ فيه، ويُسمّونه صلاةَ العمر، ويرونَها كمالاً، ويُريد بعضُهم بذلك أنّه لا يُصلّي نافلةً أصلاً؛ بل يجعلُ في محلّ كلّ نافلة فائتةً؛ لما عسى أن يكون من نقص أو تقصير أو جهل، وذلك بعيدٌ عن حال السّلف، وفيه هجرانُ المندوبات، وتعلُّقٌ بما لا أجر له»[٨٦٨].

ولا ريب أنّ ذلك معدودٌ من قَبِيل العمل بالوساوس التِي تتسلّط على مَن لا علم عنده، فتجرّه إلى التّمادي في قضاء ما يعتقد أنّه فوّت منه شيئاً، أو قصّر في القيام به؛ من غير أن يقترن شكُّه بما يُحوجه إلى ذلك؛ والأصلُ أنّ القضاء لا يكون إلا لشكّ عليه دليلٌ[٨٦٩].

ولكون الشكّ غيرَ مرعيّ في شيءٍ من الأحكام حتى يستند إلى أصل؛ فقد اتّفق الفقهاءُ على أنّ مَن شكّ في طلاق زوجته؛ لَم يلزمه الطّلاقُ، ولا يُؤمر به؛ لأنّ يقين

865- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٩).

866- انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٨/٢).

867- الأبياريّ، «الورع»: (ص/٢٩).

868- انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٨/٢).

869- انظر: خُذيريّ، «التّعليل بالقواعد»: (ص/٢١٣).

النّكاح لا يرفعُه الشكّ المجرّد في وقوع الطّلاق[٨٧٠]؛ وذلك عينُ المعنَى الذي مازَ من أجله فقهاءُ المالكيّة بين الشكّ في وقوع الطّلاق والشكّ في حصُول الحدث؛ فألغوا الأوّل لتجرّده عمّا يصلحُ مستنداً له، وأعملوا الثّانيَ لقيام ما يعضُده ويدعم جانبَه عندهم، وفي تقرير ذلك يقول ابنُ عبد السّلام المالكيّ: «الشكّ في الحدث من الشكّ في الشّرط، والشكّ فيه شكٌّ في مشرُوطه، وذا مانعٌ من الدّخول في الصّلاة، والشكّ في الطّلاق شكٌّ في حصُول المانع من استصحاب العصمة، والشكّ في المانع لا يُوجب التوقّف بوجه.. فالشكّ في الشّرط يُوجب طرحَه، وذا يمنع الإقدامَ على المشرُوط، والشكّ في المانع يُوجب طرحَه، وهذا مُوجِبٌ للتّمادي»[٨٧١].

وبنَى الفقهاءُ على هذا المعنى قاعدةً أخرى خادمةً له، وعبّروا عنها بقولهم: «الشكّ في النّقصان كتحقّقه»[٨٧٢]؛ وإنّما كان النّقصُ المشكوك فيه كالمتحقّق؛ لاستناده إلى أصالة العدم المتّفق عليها؛ فإنّها قاضيةٌ بأنّ الأمُور العارضةَ -وهي التي يكونُ وجودُها في الشّيء عارضاً- محكومٌ بعدم وجُودها؛ حتى يثبت خلافُه بالدّليل المعتبَر[٨٧٣]؛ ولا فرقَ في ذلك بينَ الأفعال والتّروك؛ والمأمورات والمنهيّات؛ فهي كلّها مشمولةٌ بعمُوم هذه القاعدة، ومحكومةٌ بمقتضاها.

الموجّه السّابعُ:- الشكّ في المانع لا أثر له[٨٧٤]: المراد بالمانع في القاعدة معناه الاصطلاحيّ؛ وهو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته؛ وهو إمّا أن يكون مانعاً من الابتداء والدّوام معاً كالرّضاع؛ فإنّه يمنع من ابتداء العقد كما

870- انظر: القرافيّ، «الفرُوق»: (١/١٢٢)، والعلائيّ، «المجموع المُذهب»: (١/٧١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٣٧٩)

871- انظر: علّيش، «منحُ الجليل»: (٤/١٤٢).

872- انظر: الونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٧٦).

873- انظر: السّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/٥٨)، وابن نجيم، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/٦٩)، والزّرقا، «شرحُ القواعد الفقهيّة»: (ص/١١٧).

874- انظر: الونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٧٥)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٦٠)، والعطّار، «حاشية العطّار»: (٢/٢٥٦).

يمنع من الدّوام إذا طرأ عليه، أو مانعاً من الابتداء فقط كالاستبراء[٨٧٥]؛ فإنّه مانعٌ من ابتداء النّكاح، ولا يمنع من دوامه؛ لو تجدّد مُوجِبُه على الزّوجة، أو مانعاً من الدّوام فقط كالطّلاق؛ فإنّه مانعٌ من الدّوام على الاستمتاع بالعقد الأوّل[٨٧٦].

ومعنى القاعدة أنّ المانع المشكوك فيه مُلغى، ولا تأثير له في واقع الأحكام الشّرعيّة؛ وذلك لأنّ العبرة في التّكاليف باليقين، ولما تعذّر أُقيم الظنُّ مقامَه لغلبة إصابته، ونُدرة مخالفته؛ وأمّا الشكّ المجرّد فلا التفات إليه في شيءٍ من العمل؛ والأصلُ في ذلك -كما يقول القرافيّ-: «كلّ مشكوكٍ فيه ليس بمعتبر، ويجب اعتبارُ الأصل السّابق على الشّكّ؛ فإن شككنا في السّبب لَم نُرتّب المسبَّب، أو الشّرط لَم نُرتّب المشروط، أو في المانع لَم ننفِ الحكم؛ فهذه القاعدةُ مجمعٌ عليها لا تنتقضُ، وإنما وقع الخلافُ بين العلماء في وجه استعمالها»[٨٧٧].

وإنما كان الشكّ في المانع غيرَ مُؤثّر؛ لأنّ المنع حكمٌ، والأصلُ عدمُ الحكم إلا بدليل راجح؛ قال الآمديّ: «الأصلُ في جميع الأحكام الشّرعية إنما هو العدمُ، وبقاءُ ما كان على ما كان؛ إلا ما ورد الشّارعُ بمخالفته؛ فإنّا نحكم به، ونبقَى فيما عداه عاملين بقضيّة النّفي الأصليّ»[٨٧٨].

875- الاستبراءُ: لغة طلب البَراءة؛ يقال: استبرأت المرأةُ؛ أي طلبت براءتَها من الحبَل؛ قال الزّمخشريّ «استبرأتُ الشّيءَ؛ طلبتُ آخره؛ لقطع الشّبهة»؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٤٧)، وفي الاصطلاح: مدّة دليل براءة الرّحم، لا لرفع عصمةٍ أو طلاقٍ؛ انظر: الرّصاع، «شرح حدود ابن عرفة»: (ص/٢١٧).

876- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٢٠٦/١)، والفتُوحيّ، «شرح الكوكب»: (ص/١٤٣)، والشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٥٧).

877- القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (٢١٩/١)؛ وانظر: ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٨١٦/٤).

878- الآمديّ، «الإحكام»: (١٣٢/٤)؛ وانظر: الرّازيّ، «المحصول»: (١٦٤/٦)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١٩٣/١).

والشكّ في المانع لا يُؤثّر إذا كان عدمُه مُستصحباً بالأصل، ولا فرق بَينه وبين الشّرط في ذلك[٨٧٩]؛ فلو شككنا في إسلام الكافر عند الموت؛ لَم نُورّث قريبَه المسلَم منه؛ إذ الأصل بقاءُ الكفر، وقد شككنا في ثبوت شرط التّوارث، وهكذا إذا شككنا في الردّة أو الطّلاق لَم نمنع الميراث؛ لأنّ الأصل عدمُه؛ والضّابط الذي ينتظمُ ذلك -كما يقول ابن القيّم-: «أنّ الشكّ في بقاء الوصف على أصله أو خروجه عنه لا يُؤثّر في الحكم استناداً إلى الأصل؛ سواءً كان شرطاً أو عدمَ مانع؛ فكما لا يمنع الشكّ في بقاء الشّرط من ترتّب الحكم؛ فكذلك لا يمنع الشكّ في استمرار عدم المانع من ترتّب الحكم؛ فإذا شككنا هل وُجد مانعُ الحكم أم لا؟ لَم نمنع من ترتّب الحكم، ولا من كون عدمه شرطاً؛ لأنّ استمراره على النّفي الأصليّ يجعله بمنْزلة العدم المحقّق في الشّرع، وإن أمكن بطلانُه؛ كما أنّ استمرار الشّرط على ثبوته الأصليّ يجعله بمنْزلة الثّابت المحقّق شرعاً، وإن أمكن خلافُه»[٨٨٠].

وكونُ الشكّ في المانع غيرَ مؤثّر من المعانِي المتّفق عليها بين الفقهاء تأصيلاً؛ مع اختلافهم في وجه استعمالها تفريعاً؛ ومن ذلك خلافُ المالكيّة في منع الصّلاة بالشكّ في الحدث؛ فإنّ الشكّ في الحدث شكٌّ في المانع، ومع ذلك فقد اعتبَروه، وبنوا عليه؛ ولهم في ذلك توجيهاتٌ مختلفة؛ لعلّ من أحسنها ما أشار إليه علّيشٌ عند كلامه على إلغاء الشكّ في الطّلاق؛ حيث قال: «وقد بنوا هنا على الأصل من إلغاء الشكّ في المانع؛ لأنّ الأصل عدمُ

879- الشّرط لغة: العلامة؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٣٠٩)، وفي الاصطلاح: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته؛ كالوضوء للصّلاة؛ انظر: الشّنقيطيّ، «نثر الورود»: (ص/٥٨)، وينقسم الشّرط إلى وجوديّ وعدميّ؛ بمعنى أنّ وجود كذا شرطٌ فيه، وعدم كذا شرطٌ فيه؛ فما كان عدمُه شرطاً؛ فوجودُه مانعٌ؛ كما أنّ ما كان وجودُه شرطاً؛ فعدمُه مانعٌ؛ قال الزّركشيّ: «ما كان وجودُه شرطاً كان عدمُه مانعاً؛ فالشّرط في البيع والسّلَم:- القدرةُ على التّسليم، والعجزُ مانعٌ، وإذا شككنا في الشّرط، لا يثبت الحكم، وإذا شككنا في المانع منه أثبتنا الحكم عملاً بالأصل في الموضعين»؛ انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٦٠)، وابن عاصم، «مُرتقَى الوصُول»: (ص/٤٨).

880- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٤/٨١٧)؛ وانظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٦٠).

وجوده؛ بخلاف مسألة الشكّ في الحدث؛ فبنوها على اعتباره؛ لعظم أمر الصّلاة، وسُهولة الطّهارة»[٨٨١].

وأمّا إذا كان الشكّ في حصُول المانع مُستنداً إلى سبب ظاهر قويٍّ؛ فإنّه يُؤثِّر على حكم الأصل، وينقلُه من الإباحة إلى حيّز المنع؛ ومن ذلك القَبيل إثباتُ الرّضاع بالشّهادة المبنيّة على الظّاهر؛ وفي ذلك يقول ابن قُدامة: «إذا عَلَم -أي الشّاهدُ- أنّ هذه المرأة ذاتُ لبن، ورأى الصّبيّ قد التقم ثديَها، وحرّك فمَه في الامتصاص، وحلقَه في الاجتراع؛ حصل ظنٌّ يقرُب إلى اليقين أنّ اللّبن قد وصَل إلى جوفه، وما يتعذّر الوقوفُ عليه بالمشاهدة اكتُفيَ فيه بالظّاهر»[٨٨٢].

وأثرُ هذه القاعدة في توجيه العمل بالاحتياط من الأهمّيّة بمكان؛ وذلك أنّها تُلغي قسماً كبيراً من الشّكوك التي لا ينبغي الالتفاتُ إليها في اللّجوء إلى الأخذ بالاحتياط، وتُريح المكلّف من مشقّة تتبّع مُقتضياتِها، وتُلزمه بمنهج الشّرع المستقرّ في البناء على اليقين وما يقومُ مقامه؛ دون السّعي في طرائق الشكوك المجرّدة، والتي لا تنتهي بصاحبها إلا إلَى مهاوي الوساوس والأوهام.

الموجّه الثّامنُ: الشكُّ الطّارئُ بعد الشُّروع لا يُؤثّر[٨٨٣]: هذه القاعدة فرعٌ للقاعدة الفقهيّة المشهورة «اليقين لا يزول بالشكّ» وتابعةٌ لها؛ وهي تعني أنّ الشكّ الذي يرد على المكلّف بعد شروعه في العمل لا تأثير له؛ ما لَم يكن مُستنداً إلى أمارة قويّة؛ قال الرّافعيّ: «إنّ اليقين الذي كان لا يُترك حكمُه بالشّكّ؛ بل يُستصحب؛ لأنّ الأصل في الشّيء الدّوام»[٨٨٤].

وبيانُ ذلك أنّ المكلّف لما شرَع في العمل؛ كان على يقين من تحقّق شرائطه وانتفاء موانعه؛ فلَم يكن للشكّ العارض تأثيرٌ في إبطال ذلك الأصل المستقرّ؛ بل حكمُ الأصلِ

881- علّيش، «فتح العليّ المالك»: (٢/٥٥)؛ وانظر: الدّسوقيّ، «حاشية الدّسوقيّ»: (٢/٤٠١)، والصّاويّ، «بلغة السّالك»: (٢/٥٨٩).

882- ابن قُدامة، «المغني»: (٨/٦٤٤٨).

883- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٥٧).

884- الرّافعيّ، «فتحُ العزيز»: (٣/٨٣)؛ وانظر: الزّيلعيّ، «تبيين الحقائق»: (١/٦٩)، وابن الهمام، «فتح القدير»: (١/١٩١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٧/٣٧٩).

دائمٌ، والّتعويلُ عليه جارٍ؛ حتى يثبت خلافُه بدليل ينقُل عنه؛ وهذا المعنى متّفقٌ عليه بين العلماء؛ قال القرافيّ: «هذه قاعدةٌ مجمعٌ عليها، وهي أنّ كلّ مشكوكٍ فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه»[885].

ولكون الشكّ بعد الشّروع أضعفَ من الشكّ قبله؛ فقد خالف فقهاءُ المالكيّة أصلهم في إيجاب الطّهارة بالشكّ في الحدث؛ فلَم يُوجبوها على مَن شكّ فيه بعد الشّروع في الصّلاة؛ وعلّلوا ذلك بأنّه دخل في الصّلاة بطهارة مُتيقّنة؛ فلا يُؤثّر الشكّ الطّارئُ عليه بعد الدّخول فيها؛ قال ابن رشد الجدّ: «وليس هذا بخلاف في المدونة: مَن أيقن بالوضُوء، وشكّ في الحدث؛ ابتدأ الوضوء؛ لأنّ الشكّ طرأ عليه في هذه المسألة بعد دخُوله في الصّلاة؛ فوجب أن لا ينصرف عنها إلا بيقين.. كما في الحديث[886]؛ ومسألةُ المدوّنة: طرأ عليه الشكّ في طهارته قبلَ دخُوله في الصّلاة؛ فوجب أن لا يدخل فيها إلا بطهارة مُتيقّنة، وهو فرقٌ بيِّنٌ»[887].

ولا يعنِي الوفاقُ الحاصل على أصل هذا المعنى أنّ الفقهاء متّفقون على كلّ الجزئيّات التي يمكنُ أن تكون مندرجةً تحته؛ بل الخلاف واقعٌ لا محالة في كثير من الجزئيّات التّابعة له[888]؛ وإنما القصدُ هو بيان الضّابط العامّ في التّعامل مع الشّكوك الطّارئة بعد الشّروع في العمل.

وأثرُ هذه القاعدة في توجيه العمل بالاحتياط واضحٌ؛ فهي تُبِين عن ضابط مُهمّ من الضّوابط التي تُوجّه هذا المسلك، وتصونُ المكلّف من العمل به في غير ما يصلحُ له من مجالات التّكاليف؛ ممّا يُغنيه في كثير من الأحوال عن مُؤنة تحملّ مشقّة السّعي وراء مُقتضى الاحتمال المجرّد.

885- القرافيّ، «الفرُوق»: (١/١١١).

886- يعني به الحديث المتّفق عليه عن عبد الله بن زيد بن عاصم المازنيّ ﵁ قال: شُكي إلى رسُول الله صلى الله عليه وسلَم الرّجلُ يُخيّل إليه أنّه يجد الشّيء في الصّلاة؛ فقال: «لا ينصرف؛ حتّى يسمع صوتا، أو يجد ريحاً»؛ وقد تقدّم تخريجه؛ انظر: (ص/٩٨).

887- انظر: الموّاق، «التّاج والإكليل»: (١/٤٣٦).

888- انظر مثلا: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٢٥٧).

ويلتحقُ بِهذا المعنى المتقّرر قاعدةٌ أخرى مكمّلةٌ له؛ وهي «**الشكّ بعد الفراغ لا أثر له**»[٨٨٩]؛ ومفادها أنّ الشكّ الطّارئ بعد تمام العمل والفراغ منه لا تأثير له فيه؛ ما لَم يكن مُستنداً إلى أمارة واضحة، وعلامة بيّنة يرضاها الشّارعُ؛ وذلك لأنّ الظّاهر من حال المكلّف بعد فراغه من العمل أنّه قد قام به على وجه السّلامة والتّمام؛ فلا يُترك ذلك الظّاهرُ القويّ لمجرّد احتمال عارض؛ ولو فتُح ذلك الباب لأدّى إلى حرجٍ عظيمٍ لا يمكنُ أن يستقرّ معه قانون التّكاليف بحال[٨٩٠]؛ خصوصاً إذا طال الزّمنُ وكثُر الشّاغلُ؛ ولو سُئل أيّ إنسان «عن صلاة الظّهر التي أدّاها قبلَ عشر سنين؛ كانت ثلاثاً أو أربعاً؟ لَم يتحقّق قطعاً أنّها أربعةٌ؛ وإذا لَم يقطع؛ جوّز أن تكون ثلاثةً، وهذا التّجويزُ لا يكون شكّاً؛ إذ لَم يحضُره سببٌ أوجبَ اعتقادَ كونِها ثلاثاً»[٨٩١].

وفي بيان المعنى الذي من أجله خصّ الفقهاءُ الشكّ اللاّحق بعدم التّأثير؛ يقول ابنُ القطّان: «فرّق الإمام الشّافعيّ ﷺ بين الشكّ في الفعل وبين الشكّ بعد الفعل؛ فلَم يُوجب إعادة الثّانِي؛ لأنّه يُؤدّي إلى المشقّة؛ فإنّ المصلّي لو كلّف أن يكون ذاكراً لما صلّى لتعذّر عليه ذلك ولَم يُطقه أحدٌ؛ فسُومح فيه»[٨٩٢].

وواضحٌ من ذلك أنّ الاحتياط للعبادة لا يكونُ مسلكاً سائغاً؛ إذا وقع الشكّ بعد الفراغ منها وانقضائها؛ لأنّ أثره لا ينعطفُ إلى شيءٍ من أحكامها، والمطلوبُ من المكلّف وقتئذٍ أن يتلاهى عنه اعتباراً بالظّاهر من حاله، ولا مَعدِل عن ذلك الظّاهر إلا لما هو أقوى منه؛ وفي سياق التّأصيل لهذا المعنى يقول ابنُ تيميّة: «وقد قالوا: إنّه لو شكّ بعد السّلام هل ترك واجباً لَم يلتفت إليه، وما ذاك إلا لأنّ الظّاهر أنّه سلّم بعد إتمامها؛ فعُلِم أنّ الظّاهر

889- انظر: الباجيّ، «المنتقى»: (١٠٤/١)، والنّوويّ، «المجموع»: (٥٢١/١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٥٧/٢)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٧٩٠/٣).

890- انظر: النّوويّ، «المجموع»: (٤٥/٤)، والباجيّ، «المُنتقى»: (١٠٤/١)، والهيتميّ، «أسنى المطالب»: (١٩٢/١).

891- الغزاليّ، «إحياءُ علوم الدّين»: (٩٩/٢).

892- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢٥٧/٢)؛ وانظر منه في المعنى عينِه: (٢٧٣/٢).

يُقدّم على الاستصحاب، وعلى هذا عامّةُ أمُور الشّرع، ومثلُ هذا يقالُ في عدد الطّواف والسّعي ورمي الجمار وغير ذلك»[٨٩٣].

ولهذا المعنَى قرّر الفقهاءُ بأنّ الحاجّ إذا فرغ من الطّواف وشكّ؛ هل طاف مُتطهّراً أو لا؟ لَم تلزمه الإعادة؛ وعلّلوا ذلك بأنّ «الشكّ في شرط العبادة بعد فراغها لا يُؤثّر فيها»[٨٩٤]؛ بخلاف ما لو شكّ في حصُول الطّهارة وهو في الطّواف؛ فإنّ الإعادة تلزمُه؛ لاستناد الشكّ إلى أصل العدم؛ وفي بيان ذلك يقول الغزاليّ: «وإنما قلنا لا يُعيد الطّواف؛ لأنّه لما فرَغ منه حكمنا بصحّته في الظّاهر، ولا يُؤثّر فيه الشكّ الطّارئُ بعد الحكم بصحّته في الظّاهر»[٨٩٥].

والظّاهرُ أنّ الوفاق حاصلٌ على هذا المعنى في العبادة التي هي من قَبِيل المقاصد، وأمّا العبادةُ التي هي من قَبِيل الوسائل؛ فأمرُها مختلفٌ؛ فإنّ من الفقهاء مَن يرى عدمَ تأثيره فيها؛ إلحاقاً لها بالأولَى، ومنهم مَن يرى تأثيره فيها؛ من حيثُ إنّ الشكّ في الوسيلة آيلٌ إلى الشكّ في المقصد بوجهٍ من الوجوه[٨٩٦]، ولذلك اختلفوا في الوضوء؛ هل يُؤثّر فيه الشكّ اللاحقُ أو لا؟ قال ابنُ القيّم: «وفي الوضوء خلافٌ؛ فمَن ألحقه بِهذه القاعدة؛ نظر إلى أنّه قد انقضى بالفراغ منه، ومن نظر إلى بقاء حُكمه وعمله، وأنّه لَم يُفعَلِ المقصودُ به؛ ألحقه بالشكّ في العبادة قبل انقطاعها والفراغ منها»[٨٩٧].

وهذا المعنى يمثّل رسماً ذا تأثير واسع في مختلف أنحاء التّشريع الإسلاميّ ومجالاته، وينتظمُ في سلكه جُملةٌ من القواعد المقرَّرة، ومن ذلك قولهم: «الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد»[٨٩٨]؛ وهي تعني أنّ الاجتهاد الصّادر من أهله؛ إذا اتّصل به حكمٌ قضائيٌّ، وتَمّ

893- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (١٥/٢٣).

894- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٨٧/٣)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (١٩٩/٢٦).

895- انظر: النّوويّ، «المجموع»: (٥٢١/١)؛ والأنصاريّ، «الغررُ البهيّة»: (٣٧٦/١)، والرّمليّ، «نهايةُ المحتاج»: (٨٢/٢).

896- انظر: القرافيّ، «الفروق»: (١٦٤/٢).

897- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٧٩٠/٣).

898- انظر: الزّركشيّ، «المنثور في القواعد»: (٩٣/١)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٠١)، وابن نجيم، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٠٥).

تنفيذُه؛ لَم يجز نقضُه بحال؛ لأنّ اتّصال القضاء بالاجتهاد المعتبَر يُجريه مجرى العمل المُنتهي على وجه السّلامة ظاهراً؛ فلا يجوز رفعُه إلا بقاطع، وأمّا الاجتهادُ المماثلُ؛ فلا ينتهضُ رافعاً له[٨٩٩].

وذلك هو غايةُ الصّواب؛ فإنّ تجويز نقض الاجتهاد بالاجتهاد يلزمُ منه تجويزُ نقضه باجتهاد آخر، وهو تسلسلٌ يؤُول إلى اضطراب الأحكام وعدم استقرارها، وفي ذلك من المشقّة والحرج ما يتنافَى مع مقصود الشّارع الأصليّ من نصب الحكّام؛ قال الكاسانيّ: «لو جاز نقضُه برفعهِ إلى قاضٍ آخر يرى خلاف رأي الأوّل؛ فينقضه، ثُمّ يرفعه المدّعي إلى قاضٍ آخر يرى خلاف رأي القاضي الثّاني؛ فينقض نقضه، ويقضي كما قضى الأوّل؛ فيؤدّي إلى أن لا تندفع الخصومةُ والمنازعةُ أبداً، والمنازعة سببُ الفساد، وما أدّى إلى الفساد فسادٌ»[٩٠٠].

الموجّه التّاسعُ:- الواجباتُ لا تثبت بالشكّ احتياطاً[٩٠١]: ومعنى هذه القاعدة مبنيٌّ على قاعدة أصوليّة مشهُورة، وهي قولهم: «الوجوبُ لا يثبت بالشكّ»[٩٠٢]؛ ومفادها أنّ الفعل إذا تردّد بين الوجُوب وعدمه؛ فإنّ الأصل فيه حمله على عدم الوجوب حتى يثبت خلافُه؛ وهذا المعنى مُسلّمٌ بإجماع في الأحوال التي يكونُ الشكّ فيها وارداً على أصل المشروعيّة؛ لأنّه لا وجوب إلا بأمر، «والأمر والنّهي ممّا شرع الله تعالى، والعبادة لا بدّ أن تكون مأموراً بها؛ فما لَم يثبت أنّه مأمورٌ؛ كيف يُحكم عليه بأنّه عبادة؟ ولهذا كان أصلُ أحمد وغيره من فُقهاء الحديث: أنّ الأصل في العبادات التّوقيف؛ فلا يُشرع منها إلا ما شرَعه الله تعالى؛ وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿أم لهم شركاءُ شرعُوا لهم من الدّين ما لَم يأذن به الله﴾[٩٠٣]»[٩٠٤].

899- انظر: الغزالي، «المستصفى»: (ص/٣٦٧).

900- الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١٤/٧)؛ وراجع: الغزالي، «المستصفى»: (ص/٣٦٧)، والآمديّ، «الإحكام»: (٢٠٤/٤).

901- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٢٤١/٢)، وابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (١٢٢/٥).

902- ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (١١٤/٢).

903- سُورة الشّورى، الآية: (٢١).

وأمّا الفعل الذي ثبتت مشرُوعيّته؛ وتردّد حكمُه بين الوجوب والنّدب؛ فإنّ مسالك العلماء فيه مختلفة؛ فمنهم مَن رجّح جهة النّدب؛ لأنّه اليقين، وما زاد عليه مشكوكٌ فيه، واليقين لا يُعدل عنه إلا ليقين أو ما يقوم مقامه، ومن المنتصرين لهذا الرّأي ابنُ تيميّة؛ حيث قال: «إنّ المشكوك في وجُوبه؛ كما لو شكّ في وجُوب زكاة أو كفّارة أو صلاة أو غير ذلك؛ لا يجب فعلُه، ولا يُستحبّ تركُه؛ بل يُستحبّ فعلُه احتياطاً؛ فلم تحرم أصُول الشّريعة الاحتياط، ولَم تُوجِب بمجرّد الشك»[٩٠٥]؛ ومنهم مَن رجّح جهة الوجوب؛ لأنّ الشّارع أكّد أمرَ الواجب، وأعلى قدرَه، ورتّب على تركه العقاب؛ وفي فعله من الاحتياط لبَراءة الذِّمم من العُهدة ما ليس في فعل المندوب قطعاً؛ وفي تعليل ذلك يقول الشّيرازيّ «إنّه إذا كان واجباً فقد فُعل، وإن كان غير واجب؛ فقد استظهر واحتاط، وكلا الفعلين محمودٌ في العبادات»[٩٠٦].

وعلى ذلك جرى نزاعُ الفقهاء في المتولّد بين الوحشيّ والأهليّ من النّعم هل تلزم فيه الزّكاة أو لا؟ فرجّح البعضُ كفّة الوجوب احتياطاً، ورجّح آخرُون كفّة عدم الوجوب؛ إلحاقاً له بالوحشيّ من كلّ وجهٍ؛ وجرياً على مُقتضى قاعدة «الوجُوب لا يثبتُ بالشكّ»؛ قال ابن قُدامة: «والقولُ بانتفاء الزّكاة فيها أصحّ؛ لأنّ الأصل انتفاءُ الوجوب، وإنّما ثبت بنصّ أو إجماع أو قياس، ولا نصّ في هذه ولا إجماع؛ إنما هو في بهيمة الأنعام من الأزواج الثّمانية، وليست هذه داخلةً في أجناسها ولا حكمها ولا حقيقتها ولا معناها.. وإذا قيل تجب الزّكاةُ احتياطاً وتغليباً للإيجاب.. لَم يصحّ؛ لأنّ الواجبات لا تثبتُ احتياطاً بالشكّ»[٩٠٧].

904- ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٤/١٢)؛ وانظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١/١٨٤)، والسّبكيّ، «فتاوى السّبكيّ»: (٢/٣٧٠).

905- ابن تيميّة، «مجمُوع الفتاوى»: (٢٥/١٢٤).

906- الشّيرازيّ، «شرحُ اللّمع»: (٢/٩٥٩)؛ وانظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٤/٢٧٠)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/١٥).

907- ابن قُدامة، «المغني»: (٢/٢٤١)؛ وانظر في هذه المسألة: ابن نجيم، «البحرُ الرّائق»: (٢/٢٣٢)، والحطّاب، «مواهب الجليل»: (٢/٢٥٦)، والنّوويّ، «المجموع»: (٥/٣١١)، وابن مفلح، «الفروع»: (٢/٣٧٧).

الموجّه العاشرُ:- الاحتياط لا يُصار إليه إلا إذا خلا عن الضّرر[٩٠٨]: الضّررُ من أسباب التّخفيف في التّكاليف الشّرعيّة اتّفاقاً، وكونُ الأحكام مبنيّةً على رفع الضّرر والمشقّة من قواعد التّشريع الثّابتة بما لا مجال معه للاحتمال؛ ولذلك فإنّ العمل بالاحتياط إذا آل الالتزامُ به إلى نوعٍ من المشاقّ غير المعتادة؛ كان الأخذ به أخذاً بما يُنافي ما عُلم يقيناً من الشّارع أنّه لا يُريد التّكليف به؛ لقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدّين من حرجٍ﴾[٩٠٩].

وليس المرادُ هنا مُطلقَ المشقّة؛ فإنّها لازمةٌ لكلّ تكليف، ولاسيّما عند الأخذ بالاحتياط؛ ولكن المرادُ المشقّة غير المحتملة عادةً لدى جملة المكلّفين، وإن أطاقها البعضُ منهم[٩١٠].

ومن جملة الأحكام المبنيّة على الاحتياط، ويترتّب عليها من المشاقّ ما ليس داخلاً تحت مقدور المكلّف غالباً:- ما ذهب إليه بعضُ الفقهاء من تحريم وطء المتحيِّرة[٩١١]؛ احتياطاً من الوقوع في مفسدة الوطء في الحيض؛ قال الجُوينيّ: «وهذا الذي نأمرُها به من الاحتياط ليس للتّشديد والتّغليظ؛ فإنّها غيرُ منسُوبة إلى ما يقتضي التّغليظ، وإنما نأمرُها به ضرُورةً»[٩١٢].

وفي الحقّ؛ لا يجد المتأمّلُ شدّةً أعظم من هذه الشدّة؛ إذ كيف يكونُ المنع من القربان بين الأزواج اليافعين خارجاً عن التّغليظ غير المحتمل؟! وفي التّلويح إلى ذلك المعنى يقول ابنُ

908- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٤٠/١)، والرّازيّ، «المحصُول»: (٣٦٧/٣)؛ والضّرر لغة: الضرّ؛ وهو الفاقة والفقر والألَم، وكلّ نقص يدخل على الأعيان؛ انظر: الفيّومي، «المصباح المنير»: (ص/٣٦٠)، ومنه اشتُقّت الضّرورة؛ وهي: ما ينْزلُ بالعبد ممّا لا بُدّ من وقوعه؛ انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٨٠)، والأنصاريّ، «الحدود الأنيقة»: (ص/٧٠).

909- سُورة الحجّ، الآية: (٧٨).

910- انظر: النّفراويّ، «الفواكهُ الدّواني»: (١٤٠/١).

911- وهو أصحّ قولِي الإمام الشّافعيّ؛ انظر: النّوويّ، «المجمُوع»: (٤٦٢/٢)؛ وابن قُدامة، «المغني»: (١٩٦/١)؛ والمتحيّرة: هي المرأة المعتادةُ؛ إذا كانت ناسيةً لوقت عدّتها وقدرها؛ قال السّيوطيّ: «وتُسمّى أيضاً مُحيِّرةً؛ لأنّها حيّرت الفقيه في أمرها»؛ انظر السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/٢٤٨)، والهيتميّ، «الفتاوى الكبرى»: (٧٧/١).

912- انظر: النّوويّ، «المجموعُ»: (٤٢٢/٢)، وابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٨/٢).

عبد السّلام: «تحريمُ وطء المُستحاضة المُتحيِّرة عند كثير من الأصحاب درءاً لما يُتوهّم من مفسدة الوطء في الحيض، وقد جوّزه بعضُهم نظراً لحقّ الزّوج في البُضع، وأنّه ليس تقديرُ الحيض بأولَى من تقدير الطّهر، ولما فيه من الضّرر الدّائم، ولا سيّما في حقّ الزّوجين الشّابّين»(٩١٣).

ومن الفرُوع الجارية على ذلك المعنى أيضاً ما ذهب إليه بعضُ الفقهاء من الشّافعيّة وغيرهم أنّ ذات الأقراء إذا طلّقت، ولَم تر الحيض في عادتِها؛ فإنّها تكون في عدّة أبداً؛ حتّى تحيض، أو تبلغ سنّ الإياس؛ لأنّها المدّة التي يُتيقّن بِها براءةُ رحمها؛ فوجب اعتبارُها احتياطاً(٩١٤).

وواضحٌ ما في هذه النّزعة الاحتياطيّة من الحرج الذي يمكنُ معه الجزمُ بداهةً بأنّ أصُول الشّريعة تردّه وتأباه؛ فإنّ تطويل العدّة بِهذه الصّورة ضررٌ محضٌ لا يكاد يُختلف فيه؛ وفي بيان ما ينتجُ عن ذلك من حرج غير مألوفٍ؛ يقول ابنُ قُدامة: «فإنّها تمنعُ من الأزواج، وتُحبس دائماً، ويتضرّر الزّوجُ بإيجاب السّكنى والنّفقة عليه؛ وقد قال ابنُ عبّاس ﵁: لا تُطوِّلوا عليها الشُّقّة؛ كفاها تسعةُ أشهُر(٩١٥)»(٩١٦).

وممّا يلتحقُ بِهذا المعنى تعذّرُ الجمع بين محتملات التّكليف عند إرادة الامتثال وفق ما يقتضيه الأخذُ بالاحتياط؛ فإنّ امتناع الجمع بينها فعلاً أو تركاً؛ مانعٌ يمنع من ولوج هذا المسلك؛ لما يؤُول إليه التزامُه عندئذ من مشقّة وحرج غير مُعتادين؛ ويظهرُ ذلك بجلاء في الأحوال والصّور التي تكون فيها الشّبهاتُ القائمةُ في محلّ الحكم من ذوات الأطراف

913- ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (١٨/٢).

914- انظر: النّوويّ، «روضةُ الطّالبين»: (١٥٩/١)، والشّربينيّ، «مغني المحتاج»: (٣٨٦/٣)، وابن قُدامة، «المغني»: (٨٩/٨).

915- الأثرُ أخرجه عبد الرزّاق؛ ولفظه: «لا تُطوّلوا عليها؛ إذا مضت الأربعةُ لها أن تنكح»؛ انظر: «المصنّف»، كتاب: الطّلاق، باب: انقضاء الأربعة، رقم: ١١٦٤٦، (٤٥٥/٦)، ولَم أجده باللّفظ الذي أورده به ابن قُدامة.

916- ابن قُدامة، «المغني»: (٨٩/٨).

الواسعة غير محصورة؛ حيثُ يُصبح السّعيُ وراء مُقتضياتِها ضرباً من السّعي وراء المستحيل؛ بل والخيال[٩١٧].

وبذلك تعلمُ أنّ ما ذهب إليه بعضُ المُتصوّفة من أنّ مَن شغله شيءٌ من ماله في الصّلاة وجب عليه الخروجُ منه تفريغاً لسرّه يُعدّ من أشدّ الاحتياطات التي قيل بِها وأصعبها؛ وفي بيان أوجه وهَن ذلك المذهب؛ يقول الشّاطبيّ: «وأمّا أنّ تفريغُ السرّ بالخرُوج عنه واجبٌ؛ فلا أدري ما هذا الوجوب؟! ولو كان واجباً بإطلاق؛ لوجب على جميع النّاس الخرُوج عن ضياعهم وديارهم وقُراهم وأزواجهم وذُريّاتهم وغير ذلك ممّا يقع لهم به الشّغلُ في الصّلاة، وعلى هذا فقد يكون الخروجُ عن المال سبباً للشّغل في الصّلاة أكثر مِن شغله بالمال.. ولا يخلو أكثرُ النّاس عن الشّغل بآحاد هذه الأشياء؛ أفيجب على هؤلاء الخروجُ عمّا سبّب لهم الشّغل في الصّلاة؟ هذا ما لا يُفهم، وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة طلبُ مجاهدة الخواطر الشّاغلة خاصّة، وقد يُندب إلى الخرُوج عمّا شأنه أن يُشغله من مال أو غيره إن أمكنه الخروجُ عنه شرعاً، وكان ممّا لا يُؤثّر فيه فقدُه تأثيراً يُؤدّي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم»[٩١٨].

الموجّه الحادي عشر:- يُغتفر فيما هو للاحتياط ما لا يُغتفر في غيره[٩١٩]: ومعنى القاعدة أنّ العمل بالاحتياط يُتسامحُ فيه بما لا يُتسامح مع غيره؛ وذلك لأنّ الاحتياط وسيلةٌ يسلكها المكلّف في مقام الامتثال؛ ليتمكّن بِها من أداء ما لزمه من التّكاليف، وقد تقرّر من موارد الشّرع أنّ الوسائل يُغتفر فيها ما لا يُغتفر في المقاصد، والشّروط يُغتفر فيها ما لا يُغتفر في الأركان[٩٢٠].

وإنما اغتُفر في الوسيلة ما لَم يُغتفر في المقصد؛ لأنّ المقصد هو الأصل، والوسيلة شُرعت لخدمته وتحقيقه، والأصل مُقدّمٌ على الفرع من كلّ وجه إجماعاً؛ قال السّيوطيّ:

917- انظر: البنجُورديّ، «القواعد الفقهيّة»: (ص/٢١٦).

918- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/١٠٣).

919- انظر: الهيتميّ، «تحفةُ المحتاج»: (١٠/١٢)، والجمل، «فتوحات الوهّاب»: (٥/٢٩٣).

920- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥٨)، والأنصاريّ، «الغرر البهيّة»: (٢/١٩)، والعطّار، «حاشية العطّار»: (٢/٢٠٥).

«يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد؛ ومن ثَمّ.. لَم تختلف الأُمّة في إيجاب النيّة للصّلاة، واختلفوا في الوضُوء»[٩٢١].

والعمل بِهذه القاعدة في مجال الاحتياط يمكن إجمالُ ثمرته في المعنيين الآتيين:-

أوّلهما:- أنّه إذا حدث تعارضٌ بين احتياطين؛ فإنّ ما كان احتياطاً لمقصد مقدّمٌ على ما كان احتياطاً لوسيلة؛ قال القرافيّ: «الوسائلُ أبداً أخفضُ رتبةً من المقاصد إجماعاً؛ فمهما تعارضا تعيّن تقديم المقاصد على الوسائل؛ ولذلك قدّمنا الصّلاة على التوجّه إلى الكعبة؛ لكونه شرطاً ووسيلة، والصّلاة مقصد، وقدّمنا الرّكوع والسّجود اللذين هما مقصدان على السّترة التي هي وسيلة»[٩٢٢].

ثانيهما:- الحدّ من غلواء العمل بالاحتياط؛ فإنّ الاحتياط معنى قد يتّسع مفهومُه على بعض المكلّفين إلى الحدّ الذي يخرج به عما رسمه الشّارعُ؛ فإذا انقدح في ذهن المكلّف أنّ الشّارع يتساهلُ فيما هو للاحتياط، ولا يتشدّد فيه تشدّده في غيره من مقاصد التّكليف كان ذلك مانعاً له من الغلوّ في التزامه، والتنطّع في العمل به؛ والسّبب في ذلك هو أنّ العمل بالاحتياط ثابتٌ على وجه الضّمنيّة والتّبع لا على وجه الأصالة والاستقلال، و«فرقُ بين ما ثبت ضمناً وبين ما ثبت أصالةً؛ بأنّه يُغتفر في الثبوت الضّمنيّ ما لا يُغتفر في الأصل»[٩٢٣].

ولذلك المعنى؛ فقد تسامح الفقهاء في حذف لفظ «أشهد» من كلمة الشّهادة في حقّ مَن حلف بغير الله تعالى، ثُمّ استغفر ربّه وتشهّد؛ عملا بما رواه الشّيخان عن أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: «من حلف باللات والعُزّى؛ فليقل: لا إله إلا الله»[٩٢٤]؛ بخلاف مَن دخل في

921- السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥٨).

922- القرافيّ، «الذّخيرة»: (١٠٧/٢)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٢٣/١) المقّري، «القواعدُ»: (٣٣٠/٢).

923- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٨٣١/٤).

924- البخاريّ، كتاب: التّفسير، سورة: والنّجم، رقم: ٤٥٧٩، (١٨٤١/٤)، مسلمٌ، كتاب: الأيمان، باب: مَن حلف باللات والعُزّى؛ فليقل: لا إله إلا الله، رقم: ١٦٤٧، (١٢٦٧/٣).

الإسلام عن كفر أصليّ، أو ردّة ثابتة؛ فقد ألزموه النّطق بلفظ «أشهد»؛ وعلّلوا ذلك بأنّه «يُغتفر فيما هو للاحتياط ما لا يُغتفر في غيره»[٩٢٥].

الموجّه الثّاني عشر:- إنما يكون الاحتياطُ عند تجاذب مُتعارضين[٩٢٦]: هذه القاعدة تُعتبَر صياغةً مُوجزة لمقوّم من المقوّمات التي يقومُ العمل بالاحتياط على أساسها، وهو انتفاء مُدرك التّرجيح لأحد الاحتمالات القائمة بأصل الحكم أو محلّه أو مآله، وأمّا مع وجوده؛ فالتّعويلُ يكون على الاحتمال الرّاجح؛ لأنّ العمل به هو الواجب في مُقتضى الشّرع والنّظر، ومن المبادئ المقرّرة أنّ دلالةَ الأقوى مقدّمةٌ على دلالة الأضعف في موارد النّزاع[٩٢٧]؛ وفي الكلام حول معنى هذه القاعدة وموقع العمل بِها في محالّ الاحتياط؛ يقول الهيتميّ: «إنّ الشّيء إذا لَم يتنازعه دليلان؛ فهو حلالٌ بيّنٌ أو حرامٌ بيّنٌ، وإن تنازعه سبباهما؛ فإن كان سببُ التّحريم مجرّدَ توهّم وتقدير لا مُستند له؛ كترك النّكاح من نساء بلد كبير خشيةَ أنّ له فيها محرماً بنسب أو رضاع أو مُصاهرة، واستعمالِ ماء لمجرّد احتمال وقوع نجاسة فيه:- أُلغي ولَم يُلتفت إليه بكلّ حال؛ لأنّ ذلك التّجويز هوسٌ، فالورع فيه وسوسةٌ شيطانيّةٌ؛ إذ ليس فيه من معنى الشّبهة شيءٌ، وإن كان له نوعُ قوّة؛ فالورعُ مراعاتُه»[٩٢٨].

وأمّا إذا تواردت الاحتمالاتُ وانتفى المُدرك الذي يمكنُ التّعويلُ عليه في التّرجيح بينها؛ فإنّ الملجأ حينئذ يكونُ في العمل بالاحتياط، والبناء على اليقين؛ وهو معتمدٌ شرعيٌّ معتبَرٌ في مثل هذه الأحوال[٩٢٩].

الموجّه الثّالث عشر: التّحليلُ لا يكون إلا بأقوى الأسباب[٩٣٠]: ومفاد هذه القاعدة أنّ المعهود من تصرّفات الشّارع في أبواب التّحليل والتّحريم؛ هو اشتراط أقوى

925- انظر: الهيتميّ، «تحفةُ المحتاج»: (١٠/١٢)، والجمل، «فتوحات الوهّاب»: (٥/٢٩٣).

926- انظر: ابن أمير الحاج، «التّقريرُ والتّحبير»: (٢/٢٥٦).

927- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/٥٤)، وابن قُدامة، «المغني»: (٨/٥٩)، والشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٥٨٧).

928- الهيتميّ، «الفتح المبين»: (ص/١١٧).

929- انظر: الزّيلعيّ، «تبيين الحقائق»: (١/١٩٩)، والكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٣/٥٠).

930- المقّري، «القواعد»: (١/٢١٣)؛ وانظر في ذلك أيضاً: القرافيّ، «الفروق»: (٣/١٤٤).

الأسباب في حال الانتقال من الحرمة إلى الإباحة؛ بخلاف الانتقال من الإباحة إلى الحرمة؛ فقد يكون بأخفّ الأسباب؛ وفي تقرير ذلك يقول القرافيّ: «يحتاط الشّرع في الخرُوج من الحرمة إلى الإباحة أكثرَ من الخروج من الإباحة إلى الحرمة؛ لأنّ التّحريم يعتمدُ المفاسد؛ فيتعيّن الاحتياطُ له؛ فلا يُقدم على محلّ فيه المفسدةُ إلا بسبب قويّ يدلّ على زوال تلك المفسدة أو يُعارضها، ويمنع الإباحة ما فيه مفسدةٌ بأيسر الأسباب دفعاً للمفسدة بحسب الإمكان»(٩٣١).

وذلك يعني أنّ ما كان تحريمه ثابتاً؛ لَم يجز الإقدامُ عليه بمجرّد الشكّ في انتقاله من حال المنع إلى الإباحة؛ فالصّائد إذا وجد صيدَه غريقاً في الماء ميتاً، وشكّ هل مات برميته، أو بغرقه في الماء؛ لَم يحلّ له أكلُه؛ لأنّ الأصل عدمُ الحلّ، وقد شكّ في السّبب المجوِّز للأكل؛ فلَم يزل أصلُ المنع(٩٣٢).

ولهذا المعنى أجمع الفقهاءُ على تحريم نساء المجوس وذبائحهم؛ مع أنّ أكثَرهم أجرى عليهم سنّة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم؛ وفي بيان وجه ذلك التّفريق يقول ابنُ قدامة: «ولَم يثبت حلّ نسائهم وذبائحهم؛ لأنّ الحلّ لا يثبت بالشّبهة، ولأنّ الشّبهة لما اقتضت تحريم دمائهم، اقتضت تحريم ذبائحهم ونسائهم؛ ليثبت التّحريم في المواضع كلّها، تغليباً له على الإباحة»(٩٣٣).

وأمّا إذا طرأ على الأصل المحرّم ما يقتضي حلَّه بظنٍّ غالبٍ؛ لاستناد السّبب المحلّل إلى سببٍ ظاهر قويٍّ؛ فإنّه يُؤثّر في حكمه، ويُدخله حيّز الإباحة؛ ولذلك اتّفق العلماء على أنّ مَن رمَى صيداً، فوقع بالأرض مجروحاً ومات لتوّه، وليس فيه غيرُ أثر سهمه؛ حلّ له أكلُه اتّفاقاً؛ إحالةً لموته على الرّمية، ولا التفات إلى احتمالِ موته بسببٍ آخرَ، وإن كان وارداً(٩٣٤).

931- القرافيّ، «الفروق»: (١٤٤/٣)؛ وانظر له: «الذّخيرة»: (٢٩٤/٢).

932- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (٣٢٦/١)، وقد حكى الإمامُ النّوويّ الاتّفاقَ على ذلك؛ انظر: «شرحُ مسلم»: (٧٩/١٣).

933- ابن قُدامة، «المغني»: (٧٣/٩)، وحكى في موضع آخر الإجماعَ على تحريم نسائهم وذبائحهم إلا روايةً عن سعيد بن المُسيّب، والثّابتُ عنه خلافُها؛ انظر: «المغني»: (٣١٤/٩).

934- انظر: العلائيّ، «المجموع المذهبُ»: (٣٢٧/١)، وابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١٩/١).

وممّا يشهدُ لسلامة هذا المعنى على وجه العمُوم في التنقّل بين التّحريم والتّحليل:- النّظرُ في موارد الشّرع الجزئيّة؛ فقد ماز الشّارعُ بين الطّرفين ممايزةً واضحةً؛ ومن ذلك ما أشار إليه ابن العربيّ في معرِض الاحتجاج على صحّة القاعدة؛ حيث قال: «ألا ترى أنّ الله عزّ وجلّ لما حرّم على الرّجل نكاحَ حليلة ابنه وامرأة أبيه، وكان الرّجل إذا عقد على امرأة نكاحاً ولَم يدخل بِها، ثُمّ طلّقها أنّها حرامٌ على ابنه وعلى أبيه، وكذلك لو كانت له أمةٌ فلمسها بشهوة، أو قبّلها حرُمت على ابنه وعلى أبيه؛ فهذا يُبيّن لك أنّ التّحريم يقعُ ويدخل على المرء بأقلّ شيءٍ، وكذلك لو طلّق بعضَ امرأة؛ طلُقت كلُّها، وكذلك لو ظاهر من بعضها؛ لزمه الظّهارُ الكامل، ولو عقد على امرأةٍ بعضَ نكاح، أو على بعض امرأة نكاحاً؛ لَم يصحّ، وكذلك المبتوتةُ لا يُحلّها عقدُ النّكاح عليها حتى يدخل بِها زوجُها، ويطأها وطأً صحيحاً؛ ولهذا قال مالك في نكاح المحلّل: إنّه يحتاج أن يكون نكاحَ رغبة لا يقصدُ به التّحليل، ويكون وطؤُه لها وطأً مُباحاً لا تكون صائمةً ولا مُحرِمةً ولا في حيضتها، ويكون الزّوج بالغاً مُسلماً»[٩٣٥].

وقد بنَى الفقهاءُ على ذلك المعنى الكثيرَ من مسائل الفرُوع؛ منها المتّفق عليه، ومنها المختلف فيه؛ والإدراك الواعي لمضمُون هذه القاعدة من شأنه أن يُخفّف من حدّة ذلك الخلاف، ويُزيل اللّبس الذي يقعُ فيه بعضُ من لا يُحيط علماً بمدارك الأحكام، ومناشئ النّزاع فيها؛ كما قال القرافيّ: «وإذا أحطت بِهذه القواعد؛ ظهر لك سببُ اختلاف موارد الشّرع في هذه الأحكام، وسببُ اختلاف العلماء، ونشأت لك الفروقُ والحِكمُ والتّعاليل»[٩٣٦].

الموجّه الرّابع عشر: الأجرُ على قدر المشقّة[٩٣٧]: هذه القاعدةُ تعدّ من القواعد المحفّزة على سلوك منهج الحياطة لأمور التّكاليف في مقام الامتثال؛ ذلك أنّ العمل بالاحتياط شاقٌّ في أغلب أحواله وصُوره؛ فإذا علم المكلّف بأنّ زيادة المشقّة يُقابلها زيادةٌ في الأجر؛ اندفع إلى العمل بكلّ نشاطه، مُستشعراً في قلبه حلاوةَ ما يُقدم عليه؛ بخلاف الهجُوم على الأشقّ دون وجود المحفّز؛ فإنّه قد يعود على عمله بنوعٍ من الفتُور والكسل؛

935- انظر: ابن عبد البَرّ، «التّمهيد»: (٢٢٨/١٣).

936- القرافيّ، «الفروق»: (١٤٤/٣).

937- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٤١٣/٢)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٤٣).

يقول القرافيّ: «العباداتُ مشتملةٌ على مصالِح العباد ومواهبِ ذي الجلال وسعادةِ الأبد؛ فلا يليقُ تفويتُها بمسمّى المشقّة؛ مع يَسارة احتمالها؛ ولذلك كان تركُ الترخّص في كثير من العبادات أولَى؛ ولأنّ تعاطيَ العبادة مع المشقّة أبلغُ في إظهار الطّواعية، وأبلغُ في التقرّب؛ ولذلك.. قال ﷺ: أجرُك على قدر نصبك[٩٣٨]؛ وأمّا المعاملاتُ فتحصلُ مصالِحُها التي بُذلت الأعواضُ فيها بمسمّى حقائق الشّرع والشّروط؛ بل التزام غير ذلك يُؤدّي إلى كثرة الخصام، ونَشر الفساد وإظهار العناد»[٩٣٩].

ولا تكونُ المشقّة سبباً في زيادة الأجر وعظم الثّواب إلا إذا تحقّق فيها شرطان؛ وهما:-

الشّرطُ الأوّل:- أن يكون التّكليفُ مقتضياً لها؛ بحيثُ يمتنع القيام به دون الوقوع فيها؛ فلا يجوزُ أن يقصد المكلّف المشقّة من الامتثال؛ لما عُلم يقيناً من الشّارع أنّه ميّالٌ في أصل وضعه للتّكاليف إلى التّسهيل ورفع الحرج؛ فإذا تعمّد المكلّف الوقوع في المشقّة كان قصدُه مُناقضاً لقصد الشّارع، ولَم يحصل له من إرهاقِه نفسَه سوى زيادة النّصب؛ قال ابن تيميّة: «ممّا ينبغي أن يُعرف أنّ الله ليس رضاه أو محبّتُه في مجرّد عذاب النّفس وحملها على المشاقّ؛ حتى يكون العملُ كلّما كان أشقّ؛ كان أفضل؛ كما يحسب كثيرٌ من الجهّال أنّ الأجر على قدر المشقّة في كلّ شيءٍ؛ لا؛ ولكنّ الأجر على قدر منفعة العمل ومصلحته وفائدته»[٩٤٠].

وللإمام العزّ بن عبد السّلام كلامٌ نفيسٌ في بيان ضابط الفرق بين المشاقّ التي يعظم الأجر تبعاً لها وما ليس كذلك؛ حيثُ قال: «إذا اتحد الفعلان في الشّرف والشّرائط والسّنن والأركان، وكان أحدُهما شاقّاً فقد استويا في أجرهما لتساويهما في جميع الوظائف، وانفرد أحدُهما بتحمل المشقّة لأجل الله سبحانه وتعالى؛ فأُثيب على تحمّل المشقّة لا على عين

938- أخرجه بهذا اللّفظ الحاكم عن أمّ المؤمنين عائشة أنّ رسُول الله ﷺ قال لها في عمرتها: «إنّ لك من الأجر على قدر نصبك و نفقتك»؛ وقال عنه: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشّيخين»؛ انظر: «المستدرك»، كتاب: المناسك، رقم: ١٧٣٣، (٦٤٤/١)، وأصله في الصّحيح؛ انظر: مسلمٌ، كتاب: الحجّ، باب: بيان وجوه الإحرام، رقم: ١٢١١، (٨٧٠/٢).

939- القرافيّ، «الفروق»: (١٢٠/١).

940- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٨١/٢٥).

المشاقّ؛ إذ لا يصح التقرّبُ بالمشاقّ؛ لأنّ القُرب كلَّها تعظيمٌ للربّ سُبحانه وتعالى، وليس عينُ المشاقّ تعظيماً ولا توقيراً»[٩٤١].

الشّرط الثّاني: أن لا يكون أمام المكلّف خيارٌ في التّوسيع على نفسه، ورفع المشقّة عن كاهله؛ وذلك بأن لا يكون له مناصٌ من ارتكاب الصّعب للقيام بمقتضى التّكليف؛ فمَن كان أمامه «طريقان في سُلوكه للآخرة؛ أحدهما سهلٌ، والآخرُ صعبٌ، وكلاهُما في التوصّل إلى المطلوب على حدّ واحد؛ فيأخذ بعضُ المتشدّدين بالطّريق الأصعب الذي يشقّ على المكلّف مثله، ويترك الطّريق الأسهلَ بناءً على التّشديد على النّفس؛ كالذي يجد للطّهارة ماءين: سُخْناً وبارداً؛ فيتحرّى البارد الشاقّ لاستعماله، ويترك الآخر؛ فهذا لَم يُعط النّفس حقَّها الذي طلبه الشّارعُ منه، وخالف دليلَ رفع الحرج من غير معنًى زائد؛ فالشّارعُ لَم يرض بشرعيّة مثله، وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تقتُلوا أنفسَكم إنّ الله كان بكم رحيماً﴾[٩٤٢]؛ فصار مُتّبعاً لهواه»[٩٤٣].

فالمشقّة لا تصلحُ للكونِ مقصداً يتغيّاهُ المكلّف في مقام الامتثال على وجه العمُوم، والمطلوبُ في حقّه أن يُجافِيَ مسالك التّشديد والحرج ما وجد إلى ذلك سبيلاً؛ فإن احتاج إلى الأخذ بالاحتياط في مسألة من المسائل التي تصلحُ محلاًّ له؛ كان أجرُه على تحمّل المشقّة الناتجة عن ذلك السّلوك سبباً في زيادة أجره بلا شكّ.

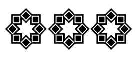
والقاعدة بقيُودها من شأنِها أن ترسم أمام المُتشرّعين منهجاً يضبطُ عملهم بالاحتياط في واقع حياتِهم، ويحول دون وقوعهم في مظاهر التنطّع المذموم؛ والذي كثيراً ما يكون ناشئاً عن سُوء فهم حقيقة الاحتياط أو سُوء العمل به؛ قال الشّاطبيّ: «فمَن يأتِي مُتعبّداً بِزعمه بخلاف ما وضع الشّارعُ له من الرّفق والتّيسير والأسباب المُوصلة إلى محبّته؛ فيأخذ

941- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٣٦/١)؛ وانظر في نفس المعنى: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٢٣/٢).

942- سُورة النّساء، الآية: (٢٩).

943- انظر: الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (٢٦٦/١).

بالأشقّ والأصعب، ويجعله هو السلّم الموصلَ والطّريقَ الأخصَّ؛ هل هذا كلُّه إلا غايةٌ في الجهالة، وتلفٌ في تِيه الضّلالة؟!»[٩٤٤].



944- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (١/٢٦٦).

الفصلُ الرّابعُ:

أثرُ الاحتياط في التّقعيد الأصُوليّ والفقهيّ

وواقع التّشريع العمليّ

وفيه المباحثُ الآتية:

المبحثُ الأوّل: أثرُ الاحتياط في التّقعيد الأصُوليّ:

المبحثُ الثّاني: أثرُ الاحتياط في التّقعيد الفقهيّ:

المبحثُ الثّالث: أثرُ الاحتياط في واقع التّشريع العمليّ:

المبحثُ الأوّل:

أثرُ الاحتياط في التّقعيد الأصوليّ

وفيه المطالبُ الآتية:

المطلبُ الأوّلُ: أثرُ الاحتياط في قواعد الدّلالات.

المطلبُ الثّاني: أثرُ الاحتياط في قواعد القياس.

المطلبُ الثّالثُ: أثر الاحتياط في قواعد الذّرائع.

المطلبُ الرّابعُ: أثرُ الاحتياط في قواعد التّعارُض والتّرجيح.

تمهيد: يُلاحظ من خلال المادّة المعرُوضة في ثنايا المباحث السّابقة أنّ للاحتياط ارتباطاً وثيقاً بالمجال التّطبيقيّ؛ غير أنّ ذلك «لا يعني انعدام الصّلة بينه وبين المجال البيانِيّ؛ فإنّ له فيه عرقاً ضاربَ الجذور؛ فالمجتهدُ إذا اضطُرّ للنّظر في مسألة من المسائل؛ فإنّ حاجته إلى بيان الحكم تقع ضرورةً قبل الحاجة إلى معرفة طريق تنـــزيله وتكييفه؛ لأنّ التّطبيق قد يكون مجرّد تنـــزيل لحكم ثابتٍ معلوم، وقد لا يبلغ تلك المرحلة إلا بعد أن يتفصّى به الاجتهادُ عن حكم يصلحُ للتّطبيق»[٩٤٥].

وفي المطالب الآتية عرضٌ لبعض القواعد الأصُوليّة التي كان للمَنْزع الاحتياطيّ أثرٌ واضحٌ في إنشائها وتقريرها، أو في إثباتِها وتأكيدها، والقصد الكليّ من ذلك بيانُ وجه الصّلة بين الطّرفين؛ دون الولوج في تفاصيل القضايا الأصُوليّة التي قد يكونُ جمعها واستيعابُها من الصّعوبة بمكان.

945- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهاد بالرّأي»: (ص/٢٣٠).

المطلبُ الأوّلُ:

أثرُ الاحتياط في قواعد الدّلالات

قد كان للاحتياط أثرٌ واضحٌ في عدد من القواعد المتعلّقة بدلالات الألفاظ وما يتّصل بِها؛ ولكون الغرض من عقد هذا المطلب بيانَ ذلك الأثر دون الاستيعاب والشّمول؛ فقد تركّز البحث حول بعض القواعد البارزة، والتي من شأنِها أن تترك انطباعاً واضحاً لدى المتأمّل فيها عن أثر الاحتياط في هذا المجال:

القاعدةُ الأولى: اللّفظ المُشتركُ يعمّ: المشتركُ هو اللّفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين أو أكثر؛ دلالةً على السّواء عند أهل تلك اللّغة؛ سواء كانت الدّلالتان مُستفادتين من الوضع الأوّل، أومن كثرة الاستعمال، أو كانت إحداهما مُستفادةً من الوضع والأخرى من كثرة الاستعمال[٩٤٦].

ومعنى القاعدة أنّ اللّفظ المشترك إذا لَم تصحبه قرينةٌ لفظيّةٌ أو معنويّةٌ تُبيّن مراد المتكلّم منه؛ فإنّه يُحمل على جميع معانِيه؛ شريطةَ ألا يمتنع الجمعُ لأمرٍ خارجيّ؛ فقول الله عزّ وجلّ: ﴿أو لامستم النّساء فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾[٩٤٧]؛ يُحملُ على الجسّ باليد والجماع؛ لأنّه مستعملٌ فيهما، وقوله أيضاً: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النّساء﴾[٩٤٨]؛ يُحمل على العقد والوطء؛ لأنّه مستعملٌ فيهما، ولا قرينة تخصّه بأحد المعنيين؛ فيُحمل على المعنيين جرياً على مُقتضى العمُوم.

946- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/٢٤٨). وقيل في تعريفه: هو أن يتحدّ اللّفظ ويتعدّد المعنَى على سَبيل الحقيقة فيهما، كالقرء فإنّه حقيقةٌ في الحيض والطّهر، والعين فإنّه حقيقةٌ في عدّة معانٍ؛ منها الباصرةُ والجارية والمعدن؛ انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٢/٣٧٧)، والشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٣٠)؛ وتعريف ابن السّبكيّ أعمّ؛ فإنّه يتناول المشترك بين معنى حقيقيّ وآخر مجازيّ؛ بخلاف غيره من التّعريفات؛ فإنّها لا تتناول إلا ما كان له أكثَرُ من معنى حقيقيّ دون غيره، والظّاهر مما يُمثّلون به لهذه القاعدة أنّهم يقصدون النّوعين معاً، ولعلّ ذلك ما جعل ابن السّبكيّ يُعمّم تعريفَه.

947- سُورة المائدة، الآية: (٤٣).

948- سُورة النّساء، الآية: (٢٢).

وهذه القاعدة تُمثّل رأي الإمام الشّافعيّ ﷺ ومَن تبعه من علماء الأصُول[٩٤٩]، واحتُجّ لهم بجملة من المعانِي؛ أبرزُها الاحتياط لمقصُود المخاطب ومُراده؛ وذلك لأنّ المتكلّم إن أراد به جميع المعانِي؛ فقد حقّق السّامعُ ما قصده، وإن أراد بعضها فقط؛ فقد تحقّق البعضُ ضمن الكلّ، وبذلك يكون قد خرج عن العُهدة بيقين[٩٥٠].

وفي مقام الاحتجاج لذلك يقول الزّنجانيّ: «واحتُجّ في ذلك بأمرين:- أحدهما: أنّ اللّفظ استوت نسبتُه إلى كلّ واحد من المُسمّيات؛ فليس تعيّنُ البعض منها بأولى من البعض؛ فيُحمل على الجميع احتياطاً. الثّاني: أنّه دلّ على جوازه وقوعُه؛ قال الله تعالى: ﴿إنّ الله وملائكتَه يُصلّون على النّبيّ﴾[٩٥١]؛ والصّلاة من الله رحمةٌ، ومن الملائكة استغفارٌ، وأراد الله تعالى باللّفظ الواحد المعنيين جميعاً»[٩٥٢].

وَخالف في ذلك أكثَرُ الحنفيّة وبعضُ المتكلّمين والمعتزلة[٩٥٣]، وذهبُوا إلى أنّ المشترك لا يعمّ؛ واحتُجّ لهم:- بأنّ أهل اللّغة إنما وضعُوا اللّفظ المشتركَ لكلّ واحد من معانِيه على سبيل البدل، وحَملُه على الكلّ دفعةً استعمالٌ له في ضدّ ما وُضع له، وعكسِ ما قُصد به؛ ولكن يجوز أن يُراد به جميعُ معانِيه على جهة المجاز لا الحقيقة؛ إذا اتّصل بقرينة مُشعرة بذلك[٩٥٤].

949- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٨٤/٢)، وآل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/١٥٠)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٢٥٥/١).

950- انظر: أبو النّور، «أصول الفقه»: (٤١/٢).

951- سُورة الأحزاب، الآية: (٥٦).

952- الزّنجانيّ، «تخريج الفروع على الأصُول»: (ص/٣١٣)؛ وانظر كذلك: الزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٣٩١/٢).

953- انظر: البخاريّ، «كشف الأسرار»: (٣٩/١)، والسّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (١٢٥/١)، والبصريّ، «المعتمد»: (١٧/١)، والزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٣٩١/٢)، والتّفتازانيّ، «التّلويح على التّوضيح»: (١٢٦/١).

954- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٢٥٦/١)، والزّنجانيّ، «تخريج الفروع على الأصُول»: (ص/٣١٣).

قال أبو الحسين المُعتزليّ: «قالوا: لأنّ الغرض بالمُواضعة تمييزُ المعانِي بالأسماء؛ ليقع به الإفهامُ؛ فلو وضعوا لفظةً واحدةً لشيء ولخلافِه على البدل؛ لَم يُفهم بِها أحدُهما، وفي ذلك نقضُ الغرض بالمُواضعة»[٩٥٥].

وبالغ الكيا الهرّاسي في ردّ القول بعمُوم المشترك، وقال: «هذا غلطٌ؛ فإنّه لَم يُوضع وضعَ عمُوم؛ ولكن وُضع لآحاد المحامل على البدل؛ فالتّعميم فيه إخراجُه عن موضُوعه، وإلحاقه بقَبيلٍ آخر.. وهذا قاطعٌ»[٩٥٦].

وذلك يعني أنّ المشترك إذا لَم تصحبه قرينةٌ تُبِينُ عن مُراد المتكلّم؛ فإنّه يصير من قَبِيل المجمل عند القائلين بعدم العموم، ولا يرتفعُ عنه ذلك الإجمالُ إلا بدليل خارجيٍّ يُبِين عن المُراد، ويكشفُ عن المقصود.

ومع شدّة الخلاف في هذه المسألة؛ فإنّ ثمرته في الواقع العمليّ ليست كذلك؛ خصُوصاً ما يتعلّق بالتّعامل مع نصُوص الشّارع وخطاباته؛ وذلك لمعنيين: **أوّلهما:** أنّه لا يكاد يُوجد لفظٌ مشتركٌ مجرّدٌ عن كلّ القرائن التي تُبيّن المراد منه؛ **وثانيهما:** وعلى فرض وجُوده؛ فقد بيّن النبيّ ﷺ المراد منه قطعاً؛ لمقام البيان الواجب عليه، وتأخير البيان عن وقت الاحتياج ممنوعٌ إجماعاً[٩٥٧].

955- البصريّ، «المعتمد»: (١/١٧).

956- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٤/٢٢٦).

957- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٣٠٨)، والدّرينيّ، «المناهج الأصُوليّة»: (ص/٢٩٤)؛ وما ذكره الزّنجانيّ وغيرُه فروعاً لذلك الخلاف غيرُ مسلّم؛ حيثُ قال: «ويتفرّع عن هذا الأصل أنّ مُوجَب العمد التّخيير بين القصاص والدّية عند الشّافعيّ ﷺ؛ مُستفاداً من قوله تعالى: ﴿ومَن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سُلطاناً فلا يُسرف في القتل إنّه كان منصُوراً﴾ [الإسراء: ٣٣]؛ فإنّ السّلطان يحتمل الدّية والقصاص؛ فلا جرم خيّر الشّافعيّ ﷺ بينهما، وأثبت وصفَ الوجُوب لكلّ واحد منهما، وعندهم لا يُخيّر؛ بل يُحمل على القصاص عيناً»؛ فعلى الفرض بأنّ لفظ «السّلطان» من الألفاظ المشتركة؛ فقد بيّن النبيّ ﷺ المراد منه؛ حيثُ روى البخاريّ عن أبي هريرة ﷺ أن النبيّ ﷺ قال: «مَن قُتل له قتيلٌ؛ فهو بخير النّظرين؛ إمّا أن يُودى، وإمّا أن يُقاد»؛ انظر: البخاريّ، كتاب الدّيات، باب: من قتل له قتيلٌ فهو بخير النّظرين، رقم: ٦٤٨٦، (٦/٢٥٢٢).

وعلى كلٍّ؛ فحملُ المشترك على كلّ معانِيه عند مَن يقول به من الأصُوليّين؛ إنما كان من أجل الاحتياط لتحصيل مُراد الشّارع؛ إذ لو لَم يُحمل إلا على واحد منها؛ للزم من ذلك تعطيلُ النصّ، وإن حُمل على بعضها دون الآخر؛ كان ترجيحاً بلا مُرجّح، وهو أمرٌ غير جائز اتّفاقاً[٩٥٨].

القاعدةُ الثّانيةُ: اللّفظ العامّ يحملُ على العمُوم: اللّفظُ العامّ هو لفظٌ يستغرق جَميع ما يصلح له بوضع واحد[٩٥٩]؛ ومعنى القاعدة أنّ اللّفظ العامّ يجري على عمُومه؛ حتى يرد المخصّصُ المعتبَرُ، وهذا هو مذهب الجماهير من المتكلمين والفقهاء[٩٦٠]؛ وفي تقرير ذلك يقول الإمام الشّافعيّ: «كلُّ كلام كان عامّاً ظاهراً في سُنّة رسُول الله ﷺ؛ فهو على ظهُوره وعمُومه حتى يُعْلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسُول الله ﷺ يدلّ على أنّه إنما أُرِيد بالجملة العامّة في الظّاهر بعضُ الجملة دون بعض»[٩٦١].

وبالغ أكثَرُ الحنفيّة في التمسّك بمقتضى هذه القاعدة؛ فذهبوا إلى أنّ دلالة العامّ على كلّ أفراده دلالةٌ «قطعيّةٌ تُوجب الحكم بعمُومه قطعاً، وإحاطته كالخاصّ إن كان النصُّ مقطوعاً به»[٩٦٢]؛ مخالفين بذلك ما قرّره أكثَرُ الأصُوليّين من أنّ دلالة العامّ على أفراده دلالةٌ ظنيّة ما لَم يقترن به ما يُشعر بغير ذلك[٩٦٣].

وهذه القاعدة الأصُوليّة يقومُ بها جملةٌ من أدلّة المنقُول والمعقُول، وللتّعويل على مسالك الاحتياط فيها حظٌّ معتبَرٌ؛ فإنّ مُقتضاه ترجيحُ العموم على الخصُوص؛ وفي معرِض التّعليل لذلك المعنى يقول ابن أمير الحاجّ: «لأنّ في الحمل على الخصُوص مع احتمال كون

958- انظر: حماديّ، «الخطاب الشّرعيّ»: (ص/٤٢١).

959- ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٨٢/٢)؛ وانظر: الشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٢٤٣).

960- انظر: الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/٢٢٥)، والبخاريّ، «كشف الأسرار»: (٢٩٧/١)، الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٤٨/٤).

961- الشّافعيّ، «الرّسالة»: (ص/٣٤١).

962- انظر: البخاريّ، «كشف الأسرار»: (٢٩١/١).

963- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٥/٤)، والعطّار، «حاشية العطّار»: (٥١٤/١).

العمُوم مراداً إضاعةَ غيره ممّا يدخلُ في العمُوم؛ بخلاف الحمل على العمُوم؛ لدخول الخصُوص فيه، والأحوطُ أولَى»[٩٦٤].

وبيانُه:- أنّ في حمل الكلام العامّ على الخصُوص تفويتاً لمقصود المتكلّم إن كان يُريد العمُوم، بخلاف ما لو حُمل كلامُه على العمُوم؛ فإنّ غرضه يتحقّق يقيناً؛ وذلك لأنّه -كما يقول أبو النّور-: «إن أراد خصُوص العمُوم؛ فقد تحقّق ما أراده بخصُوصه، وإن أراد الخصُوص بخصُوصه؛ فقد تحقّق في ضمن العمُوم، وبذلك يكون حملُ اللّفظ على العمُوم أحوط»[٩٦٥].

هذا؛ وقد ذهب البعضُ إلى أنّ العامّ لا يُحمل على عمُوم ولا خصُوص، ويُتوقّف عن العمل به حتى يقوم الدّليل الذي يجنحُ به إلى أحدهما[٩٦٦]، وهو «مذهبٌ يحمل في ثناياه عواملَ الحكم عليه، وقد حُكم عليه فعلا بالانهزام؛ فلا أثر له في فرُوع الفقه وأقوال الفقهاء، وإنما ميدانُه علم الكلام.. وحسبك أنّه قد يؤدّي لو عُمل به إلى تعطيل بعض الأحكام عند الاستنباط من النّصوص»[٩٦٧]؛ قال الشّاطبيّ: «فالحقُّ في صيغ العمُوم إذا وردت؛ أنّها على عمُومها في الأصل الاستعمالِيّ؛ بحيث يفهمُ محلَّ عمُومها العربِيُّ الفهِمُ المُطّلِع على مقاصد الشّرع»[٩٦٨].

القاعدةُ الثّالثة: الأمرُ للوجُوب والنّهي للتّحريم: الأمرُ هو طلب الفعل، والنّهيُ هو طلب التّرك[٩٦٩]، ولكلّ منها صيغٌ تدلّ عليه، ويتميّز بِها عن غيره، ومعنى القاعدة أنّ الأصل العامّ في الأوامر الواردة في خطابات الشّارع أن تُحمل على الوجوب؛ ما لَم تقم

964- ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (١/١٨٨)؛ وانظر: الفتُوحيّ، «شرحُ الكوكب المنير»: (ص/٣٤٦).

965- أبو النّور، «أصول الفقه»: (ص/١٧٣).

966- انظر لمعرفة أقوال العلماء في هذه المسألة: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٤/٤٧).

967- انظر: أديب الصّالح، «تفسيرُ النّصُوص»: (٢/٥٢).

968- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٢٩٢).

969- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٢/١٥٨)، والظّاهرُ: أنّه لا يُشترط في لفظ الأمر والنّهي علوٌّ ولا استعلاء؛ لأنّه وُجد مُستعملاً فيهما ومع غيرها في القرآن وفي لغة العرب، والأصلُ في الإطلاق الحقيقة؛ انظر: الشّنقيطيّ، «نثر الورود»: (ص/١٧٣)، وأبو النّور، «أصُول الفقه»: (٢/١٠١).

قرينةٌ تقضي بخلافه، وكذلك النّواهي؛ فإنّ الأصلَ فيها أن تُحمل على التّحريم؛ إلا بدليل مُعتبَر.

وتُعدّ هذه القاعدة من أهمّ «القواعد الأصُوليّة وأحقّها بالعناية؛ ذلك أنّها تُلقي الضّوء على المراد من أصل الأوامر والنّواهي في النّصوص الشّرعيّة، التي تمثّل غالبية الوارد عن الله ورسُوله ﷺ»[٩٧٠]؛ وفي التّنبيه إلَى ذلك يقول السّرخسيّ: «أحقُّ ما يُبدأ به في البيان الأمر والنّهيُ؛ لأنّ مُعظم الابتلاء بِهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفةُ الأحكام، ويتميّز الحلال من الحرام»[٩٧١].

ومدلولُ هذه القاعدة يمثّل رأي جمهور العلماء من أصحاب المذاهب المتبوعة وغيرهم، وعليها المعوّل لديهم في فروعٍ لا ينتهي إليها الحصرُ، ولا يبلغها العدُّ؛ على خلاف قائم بينهم في مُقتضِي الوجُوب والتّحريم؛ هل هو الشّرع أو الوضع أو العقل؟ يُعرف من مَظانّه من كتب الأصُول[٩٧٢].

والأدلّة التي تنهضُ بحجيّة هذه القاعدة وتقرّرُ معناها كثيرةٌ جدّاً؛ منها المنقول والمعقول والإجماع، ويستطيع المتأمّل فيها أن يُدرك بسهولة قوّتَها ومبلغَها من العلم، والاحتجاجُ بالاحتياط على سلامة مضمونِها يُعدّ أحد المسالك المتّبعة في ذلك؛ قال الجصّاصُ: «وقد استدلّ بعضُ أهل العلم بأنّ قوله: (افعل) لو صلح للإيجاب والنّدب؛ لكان المصيرُ إلى جهة الإيجاب أولَى؛ لما فيه الاحتياط والأخذِ بالثّقة، وهذا وإن كان استدلالاً من جهة اللّفظ؛ فإنّه احتجاجٌ صحيحٌ في وجُوب الأمر؛ كما قال النّبيّ ﷺ: دع ما يَريبك إلى ما لا يريبك[٩٧٣]؛ فأمرَ بالاحتياط والأخذ بالثّقة فيما يَحتملُ وجهين»[٩٧٤]؛ وفي نفس

970- خُذيريّ، «التّعليل بالقواعد»: (ص/٢٥٤). وانظر: الخنّ، «أثر الاختلاف في القواعد الأصوليّة»: (ص/٢٩٥).

971- السّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (١/١١).

972- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣/٣٦١)، وابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (١/٣٠٣)، والفتُوحيّ، «شرح الكوب المنير»: (ص/٣٢٧)، والصّنعانيّ، «إجابة السّائل»: (ص/٢٧٧)، والشّنقيطيّ، «نثر الورود»: (ص/١٧٣).

973- تقدّم تخريجه؛ انظر: (ص/١٩١).

974- الجصّاص، «الفصُول في الأصُول»: (٢/٩٨).

السّياق يقول الشّيرازيّ: «إنّ في الإيجاب احتياطاً؛ فوجبَ أن يُحمل اللّفظ عليه؛ لأنّه ربما كان واجباً؛ فلا يُخرِجُ منه إلا الفعلُ»[٩٧٥].

ونستطيعُ الجزم بأنّ القرآن الكريم قد انتهج هذا المسلكَ في التّحذير من مغبّة مخالفة الأوامر والخروج عن مُقتضياتِها، وذلك في قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يُخالفون عن أمره أن تُصيبهم فتنةٌ أو يُصيبهم عذابٌ أليم﴾[٩٧٦]؛ فقد حذّر الله المخالفين عن أمره من الإصابة بالفتنة والعذاب الأليم؛ فيكون المخالفُ على صَدد العذاب؛ لوجود المُقتضي له، وهو المخالفة[٩٧٧]؛ قال القُرطبيّ: «بِهذه الآية احتجّ الفقهاءُ على أنّ الأمر على الوجُوب؛ ووجهُها أنّ الله تبارك وتعالى قد حذّر من مخالفة أمره، وتوعّد بالعقاب عليها؛ فتحرم مخالفتُه؛ فيجب امتثال أمره»[٩٧٨].

وأثر الاحتياط يتجلّى بوضُوحٍ أكثَر في التّعامل مع مُقتضى النّواهي؛ وذلك لأنّ «دلالة النّهي على التّحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجُوب؛ لأنّه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»[٩٧٩].

قال ابنُ أمير الحاجّ: «وعلّل البيضاويّ وغيرُه تقديمَ المحرِّم على المُبيح بالاحتياط؛ فإنّه يَقتضي الأخذ بالتّحريم؛ لأنّ ذلك الفعلَ إن كان حراماً؛ كان ارتكابُه ضرراً، وإن كان مُباحاً؛ فلا ضرر في تركه»[٩٨٠].

وممّا يُؤيّد أنّ حَمل النّهي على التّحريم أولَى من حمله على الكراهة أصالةً؛ ما تقرّر لدى العلماء من أنّ تقدير الوعيد أقربُ؛ وذلك «لأنّ اعتقاد الوعيد يحملُ النّفوس على التّرك؛ فإن كان ذلك الوعيدُ حقّاً كان الإنسان قد نجا، وإن لَم يكن الوعيدُ حقّاً؛ بل عقوبةُ الفعل أخفّ من ذلك الوعيد؛ لَم يضرّ الإنسان إذا ترك ذلك الفعل خطؤُه في اعتقاده؛ لأنّه

975- الشّيرازيّ، «التّبصرة»: (ص/٢٤٤)؛ وانظر في نفس المعنى: البصريّ، «المعتمد»: (٥٩/١).

976- سُورة النّور، الآية: (٦٣).

977- انظر: وفا، «دلالةُ الأوامر والنّواهي»: (ص/٢٦).

978- القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القُرآن»: (٢٩٤/١٢)؛ وانظر: الآلوسيّ، «روح المعانِي»: (٢٢٦/١٨).

979- ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٤٧/٢)

980- ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (٢١/٣)؛ وانظر: العلائيّ، «تحقيق المراد»: (ص/٦٤).

إن اعتقد فقد يخطىء أيضاً، وكذلك إن لَم يعتقد في تلك الزّيادة نفياً ولا إثباتاً؛ فقد يخطىء؛ فهذا الخطأ قد يُهوّن الفعل عنده؛ فيقع في استحقاق العُقوبة الزّائدة إن كانت ثابتةً، أو يقومُ به سببُ استحقاق ذلك»[٩٨١].

فوثاقةُ الارتباط بين الاحتياط وهذه القاعدة من الظّهور بمكان، ولا يجدُ المكلّف في مقام امتثاله الأوامر والنّواهي المجرّدة مناصاً آمنَ له من انتهاج مسلك الحيطة والحذر في التّعامل مع نصُوصها؛ قال ابنُ عبد السّلام مُقرّراً ذلك: «إذا دارت المصلحةُ بين الإيجاب والنّدب؛ فالاحتياط حملُها على الإيجاب؛ لما في ذلك من تحقّق براءة الذمّة، فإن كانت عند الله واجبةً فقد حصّل مصلحتَها، وإن كانت مندوبةً فقد حصل على مصلحة النّدب، وعلى ثواب نيّة الجواب؛ فإنّ مَن همّ بحسنة ولَم يعملها؛ كُتبت له حسنة[٩٨٢]، وإذا دارت المفسدةُ بين الكراهة والتّحريم؛ فالاحتياط حملُها على التّحريم، فإن كانت مفسدةُ التّحريم محقّقة، فقد فاز باجتنابها، وإن كانت منفيّة؛ فقد اندفعت مفسدةُ المكروه، وأُثيب على قصد اجتناب المحرّم؛ فإنّ اجتناب المحرّم أفضلُ من اجتناب المكروه، كما أنّ فعل الواجب أفضلُ من فعل المندوب»[٩٨٣].



981- انظر: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٦٠/٢٠).

982- وأصلُ ذلك مأخوذٌ من الحديث المتّفق عليه عن ابن عبّاس ﷺ عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «إنّ الله كتب الحسنات والسيّئات، ثُمّ بيّن ذلك؛ فمَن همّ بحسنة؛ فلم يعملها؛ كتبها الله له عنده حسنةً كاملةً؛ فإن هو همّ بِها وعملها؛ كتبها الله له عنده عشرُ حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومَن همّ بسيّئة؛ فلم يعملها؛ كتبها الله له عنده حسنةً كاملةً؛ فإن هو همّ بِها فعملها؛ كتبها الله له سيّئةً واحدةً»؛ انظر: البخاريّ، كتاب: الرّقاق، باب: من همّ بحسنة أو سيّئة، رقم: ٦١٢٦، (٢٣٨٠/٥)، ومسلمٌ، كتاب: الإيمان، باب: إذا همّ العبدُ بحسنة كُتِبت وإذا همّ بسيَئة لَم تُكتب، رقم: ١٣١، (١١٨/١).

983- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٩/٢).

المطلبُ الثّاني:

أثرُ الاحتياط في قواعد القياس

القياسُ لغةً: تقديرُ شيءٍ على شيء آخرَ وتسويتُه به[٩٨٤]؛ واصطلاحاً: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما؛ لاستوائهما في علّة الحكم[٩٨٥]؛ وهو حُجّةٌ عند الجماهير من أهل العلم، ولَم يُنازع في ذلك إلا شذوذٌ ممّن لا يُعتدّ بخلافهم، والأدلّة على حُجيّته من الكتاب والسنّة والمعقول بالغةٌ مبلغ العلم الضّروريّ، وقد أجمع الصّحابة ﭫ؛ فمَن بعدهم على العمل به[٩٨٦].

ويُعتبَر القياسُ من المجالات الأصُوليّة التي كان للمسلك الاحتياطيّ أثرٌ واضحٌ في العديد من جوانبها؛ فقد انبثق عن النُّزوع إليه في العمل بِهذا الأصل الرّاسخ جملةٌ من القواعد التي كان لها دورٌ لا يُنكرُ في تحديد معالِم الاجتهاد القياسيّ، وتسديد مساره لدى عامّة فقهاء المذاهب؛ وفي هذا المطلب محاولةٌ لإثبات ذلك المعنى؛ بذكر جُملة من القواعد القياسيّة ذات الطّبيعة الاحتياطيّة:

القاعدةُ الأولى: لا قياسَ في الأمُور التعبّدية[٩٨٧]: مفادُ هذه القاعدة أنّ ما كان من قَبيل التّشريعات التعبّدية التي لا يُعقل معناها على وجه التّحديد والتّفصيل يُعتبَر من المجالات التي لا يسُوغ فيها جريانُ القياس؛ وذلك لأنّ «العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النّظر»[٩٨٨].

وهذا المعنى جارٍ باتّفاقٍ فيما يتعلّق بأصُول العبادات؛ «كاختصاص الوضُوء بالأعضاء المخصُوصة، والصّلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والرّكوع والسّجود، وكونِها على

984- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٣/٣٠٠).

985- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٧/٦)، وابن قُدامة، «روضةُ النّاظر»: (ص/١٤٥)، والشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/١٩٨).

986- انظر: السّرخسيّ، «أصول السّرخسيّ»: (٢/١١٨)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٧/٣٧)، وابن قُدامة، «روضة النّاظر»: (ص/١٤٧)، وأبو زهرة، «أصول الفقه»: (ص/٢٢٠).

987- الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/٣٢٨).

988- الغزاليّ، «المستصفى»: (ص/١٩٨)؛ و انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢/٣٩٦).

بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصّيام بالنّهار دون اللّيل، وتعيين أوقات الصّلوات في تلك الأحيان المُعيّنة دون ما سواها من أحيان اللّيل والنّهار، واختصاص الحجّ بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصُوص؛ إلى أشباه ذلك ممّا لا تَهتدي العقول إليه بوجهٍ، ولا تَطُورُ نحوَه»[٩٨٩].

قال الشّاطبيّ: «فلا يدخلُ العباداتِ الرّأيُ والاستحسانُ هكذا مُطلقاً؛ لأنّه كالمنافِي لوضعها، ولأنّ العُقول لا تُدرك معانِيَها على التّفصيل، وكذلك حافظ العلماءُ على ترك إجراء القياس فيها؛ كالإمام مالك ﷺ.. وغيره من العلماء وإن تفاوتُوا؛ فهم محافظون جميعاً في العبادات على الاتّباع لنصُوصها ومنقُولاتِها»[٩٩٠].

فأصُول العبادات ليست من المجالات التي يسُوغ فيها القياسُ، «وإنما القياسُ فيما ظهرَ كونُ الحكم في الأصل مُعلّلاً فيه، وظهر الاشتراك في العلّة، وانتفى الفارق»[٩٩١]؛ والأصل العامّ فيما كان جارياً على مُقتضى التعبّد أن لا يُلتفت فيه إلى المعانِي إلا على وجه الاتّباع، ولا يصحّ الإقدامُ على اختراع شيءٍ منه دون إذن خاصٍّ؛ «إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبّدات»[٩٩٢].

والمنـــزعُ الاحتياطيّ في هذه القاعدة واضحٌ؛ فإنّ الأخذ بالحزم والجدّ في المحافظة على الشّريعة من الزّيادة فيها بغير حقٍّ؛ يُعتبَر من أجلّ المقاصد التي ينبغي أن يُسعى لتحقيقها والعمل على تقريرها تأصيلا وتفريعاً، وكلُّ ما من شأنه أن يخدش ذلك الأصل أو يخرمه؛ فلا مناص من بذل الجهد في تفنيده وردّه؛ عملاً بما روته أمّ المؤمنين عائشة مرفوعاً: «مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه؛ فهو ردٌّ»[٩٩٣]؛ وقد بنَى الشّاطبيّ على ذلك معنىً

989- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٨٠/١)؛ وانظر: الآمديّ، «الإحكام»: (١٩/٤)، والشّنقيطيّ، «نشرُ الورود»: (ص/٤٥١).

990- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (١٩٠/١).

991- الآمديّ، «الإحكام»: (١٩/٤)؛ وانظر: ابن تيميّة، «درء تعارض العقل والنّقل»: (٣٥/٤)، والشّنقيطيّ، «نشرُ الورود»: (ص/٤٥١).

992- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٨٤/١).

993- أخرجه البخاريّ، كتاب: الصّلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصّلح مردودٌ، رقم: ٢٥٥٠، (٩٥٩/٢).

جرى مجرى القواعد المقرّرة في معرِض تفريقه بين ما التفت فيه الشّارعُ إلى المعانِي من غيره؛ فقال: «كلُّ ما ثبت فيه اعتبارُ التعبّد؛ فلا تفريع فيه، وكلّ ما ثبت فيه اعتبارُ المعانِي دون التعبّد؛ فلا بُدّ فيه من اعتبار التعبد»(٩٩٤).

وأمّا فرُوع العبادات؛ فيجوز إجراءُ القياس فيها؛ إذا كانت معلّلة بحكم وأوصافٍ ظاهرةٍ معقولة المعنى، وليس ذلك معدوداً من قَبِيل الإحداث الممنوع في الدّين والزّيادة فيه بلا بُرهان؛ بل هو من قَبِيل القياس المعهود من الشّارع الالتفاتُ إليه، والتّنبيه على إعماله في غيرِ ما واقعةٍ؛ ومن ذلك ما رواه الإمام أحمد عن عُمر بن الخطّاب ﷺ قال: هششتُ يوماً؛ فقبّلت وأنا صائمٌ؛ فأتيت النّبيّ ﷺ؛ فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً؛ فقبّلت وأنا صائمٌ؟ فقال رسُول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائمٌ؟»؛ قلتُ: لا بأس بذلك؛ فقال رسُول الله ﷺ: «ففيمَ؟!» (٩٩٥).

فقد استعمل النبيّ ﷺ في فتواه القياسَ؛ وبيّن أنّ نسبة القُبلة التي هي وسيلةٌ إلى الوطء؛ كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلةٌ إلى شُربه؛ فكما أنّ هذا الأمر لا يضرّ فالآخر بمثابته من كلّ وجه(٩٩٦).

وفهم علماء الشّريعة من هذا النصّ وأمثاله من النّصُوص التي استعمل الشّارعُ فيها أضرباً من الأقيسة؛ أنّ القصد من ذلك هو تنبيهُ المجتهد إلى لزوم استعمال القياس فيما عُقل معناه من فروع العبادات؛ استعمالاً يَبِينُ عن أحكام المتماثلات منها؛ دون أن يعود على أصُولها بالزّيادة أو النُّقصان؛ قال ابنُ القيّم: «ولولا أنّ حكم المثل حكمُ مثلهِ، وأنّ المعانِي والعلِل مُؤثِّرةٌ في الأحكام نفياً وإثباتاً؛ لَم يكن لذكر هذا التّشبيه معنى؛ فذكرَه ليدلّ به على أنّ حكم النّظير حكمُ مثله»(٩٩٧).

994- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣١٠/٢).

995- أحمد، رقم: ١٣٨، «المسند»: (٢١/١)، وإسناده صحيحٌ على شرط مُسلم، ورجاله ثقاتٌ من رجال الشّيخين؛ انظر: ابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٨٨/٢).

996- انظر: ابن القيّم، «إعلام المُوقّعين»: (١٥٢/١)؛ وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٥١/٣)، وللإمام الخطّابيّ كلامٌ نفيسٌ في ذلك؛ فانظره في: «معالِم السّنن»: (٩٨/٢).

997- ابن القيّم، «إعلام المُوقّعين»: (١٥٢/١)، ويستطيعُ المتأمّل في كتب الفقه أن يلحظ الكمّ الهائل من الأقيسة الفقهيّة في مختلف فرُوع العبادات، ممّا يجعلُه على قناعة تامّة بأنّ القياس وإن كان ممتنعاً في أصول التعبّدات؛ فإنّ فروعها قد جرى فيها بلا نزاع.

القاعدة الثّانيةُ: لا قياسَ في الحدُود[٩٩٨]: لا خلاف في أنّ القياس لا يجري في الأحكام التي لا تُعقل معانِيها، ولا تُفهم عِلَلُها، وذلك لأنّ القياس فرعُ تعقّل المعنى، ولا خلاف كذلك في أنّ أصُول الحدود لا مجال للزّيادة فيها أو النّقص بحالٍ من الأحوال؛ وأنّها من الأمُور المقدّرة التي لا تثبتُ إلا عن طريق النّصّ، وذلك يعني الاقتصار في إثباتها على الجرائم المنصُوصة، ولا يجوزُ ابتداء حدّ جديد لجريمة لَم يُنصّ على عقوبتها.

وإنما الخلافُ الواقعُ في هذه المسألة مُنجَمِعٌ كلّه في انطباق بعض النّصُوص على بعض الجرائم والأفعال؛ كالخلاف في النّبّاش؛ هل تُعتبر جريمتُه سرقة؟ واللائط؛ هل تعتبر جريمتُه زنى؟ وهذه القاعدةُ تمثّلُ رأي المانعين من جريان القياس في ذلك مُطلقاً، وهم عامّة علماء الحنفيّة، وبعضٌ من أتباع المذاهب الأخرى[٩٩٩]؛ ومن جملة الحجاج التي أوردُوها مستنداً لهذه القاعدة العمل بالاحتياط؛ وذلك من حيثُ إنّ القياس مفاده ظنٌّ واحتمال، والظنّ شبهةٌ يسقط بِها الحدّ؛ فلا يجوز إثباتُه بالقياس احتياطاً[١٠٠٠]؛ وتأيّدوا في ذلك بما رُوي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «ادرؤوا الحدود بالشّبهات»[١٠٠١].

وخالفهم في ذلك جمهورُ المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة، وذهبوا إلى أنّ القياس يجري في الحدود كغيرها من المعلّلات[١٠٠٢]؛ ولَم يَروا في الأخذ بمُقتضى الاحتياط مانعاً من جريان القياس فيها؛ وذلك لأنّ الظنّ الذي يفيده القياسُ غالبٌ، والعمل بالظّنون الغوالب متّفقٌ

998- انظر: الجصّاص، «الفصُول في الأصُول»: (١٠٣/٤)، والإسنويّ، «التّمهيد»: (ص/٤٦٣)، والصّنعانيّ، «إجابةُ السّائل»: (ص/١٧٦).

999- انظر: السّرخسيّ، «أصول السّرخسيّ»: (١٦٣/٢)، وابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبير»: (٢٤١/٣)، والزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٦٨/٧).

1000- انظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبير»: (٢٤١/٣)، والآمديّ، «الإحكام»: (٦٥/٤)، والأنصاريّ، «فواتح الرّحمُوت»: (٣١٧/٢).

1001- هذا الحديثُ رُوي من طرق أصحُّها كما ذكر الشّوكانيّ: «حديثُ سفيان الثّوريّ عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود.. ورُوي عن عقبة بن عامر ومُعاذ أيضاً موقوفاً، وروي مُنقطعاً وموقوفاً على عمر ﷺ، ورواه ابنُ حزم في كتاب "الاتّصال" عن عُمر ﷺ موقوفاً عليه؛ وقال الحافظ: وإسنادهُ صحيحٌ»؛ انظر: الشّوكانيّ، «نيل الأوطار»: (١٢٥/٧).

1002- انظر: الرّازيّ، «المحصُول»: (٤٧١/٢)، والآمديّ، «الإحكام»: (٨٢/٤)، والشّيرازيّ، «اللّمع»: (ص/٢٨١)، والزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٦٨/٧).

على جوازه في الأحكام العمليّة، ولا يصحّ تركُه للاحتمالات المجرّدة؛ ولذلك أجمعوا على أنّ الشّهادة يثبت بِها الحدّ؛ مع أنّ غاية ما تُفيده ظنٌّ، وأمّا سُقوطه بالشّبهة بعد ثُبوته؛ فهو معنى صحيحٌ مانعٌ من إقامته لو ثبت، والأصلُ عدمُه، وعلى مَن يدّعيه إثباتُه؛ قال الآمديّ: «لا نُسلّم احتمال الخطأ في القياس على قولنا: كلّ مجتهد مُصيب؛ وإن سلّمنا احتمال الخطأ لا نُسلّم أنّ ذلك شبهةٌ مع ظهور الظنّ الغالب؛ بدليل جواز إثبات الحدُود والكفّارات بخَبَر الواحد؛ مع احتمال الخطأ فيه»(١٠٠٣).

ومن الطّريف في هذه المسألة أنّ الخلاف فيها جاء على غير المتوقّع؛ فالحنفيّة الذين هم أقربُ من غيرهم إلى مبدأ التّعليل في الأحكام، والذين يمثّلون مدرسة أهل الرّأي في الفقه الإسلاميّ؛ منعوا جريان القياس في الحدود، والجمهورُ الذين هم أقربُ إلى مبدأ التعبّد في الأحكام الشّرعيّة؛ أجازوا جريانَه فيها.

والمتأمّل في واقع التّشريع العمليّ يُدرك أنّ الجمهُور أكثرُ التزاماً بما أصّلوه من الحنفيّة في هذا المجال، وإحجامُ البعض منهم عن العمل بهذا المبدأ في بعض المسائل الجزئيّة؛ ليس له تأثيرٌ ذو بالٍ على قناعتهم النّظريّة؛ وذلك لأنّ القول بحجيّة الدّليل لا يلزم منه التّسليم بصحّة المدلول في جميع الأحوال؛ فقد يُترك لتخلّف شرط أو وجُود مانع؛ وأمّا الحنفيّة؛ فإنّهم لَم يستطيعوا الالتزام بما أصّلوه في الواقع، وخرجوا عنه في أكثر من موضع(١٠٠٤)؛ قال الإسفرايينيّ: «منع بعضُ أهل الكوفة جرَيان القياس في الزّكاة والحدود والمقادير.. وما من باب إلا ولهم فيه ضربٌ من القياس، ولا تعلّق لهم بغيره»(١٠٠٥).

القاعدةُ الثّالثةُ: العلّة المقتضيةُ للاحتياط مُقدّمةٌ: العلّة(١٠٠٦) هي «وصفٌ ظاهرٌ مُنضبطٌ يلزم من ترتيب الحكم على وَفقه حصُول ما يصلحُ أن يكون مقصُوداً من شَرع

1003- الآمديّ، «الإحكام»: (٦٦/٤)؛ وانظر: أبو النّور، «أصُول الفقه»: (٤٢/٤).

1004- انظر في ذلك: ابن السّمعاني، «قواطع الأدلّة»: (١٠٧/٢)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٣١/٣).

1005- انظر: الزّركشيّ، «البحر المحيط»: (٦٩/٧)؛ وانظر أيضاً: الجُوينيّ، «البُرهان»: (٥٨٤/٢).

1006- العلّة: لغةً تُطلق على المرض الشّاغل، والجمع عِلَلٌ، مأخوذةٌ من أعلّه الله؛ فهو معلولٌ، وقيل مأخوذةٌ من علّله بالشيء؛ إذا شغله به ولهاه؛ كما يُعلّل الصبيُّ بشيءٍ من الطّعام يتجزّأ به عن اللّبن؛ ويُقال: فلانٌ يُعلّل نفسه؛ أي يُلهّيها ويُشغلها؛ وتُطلق العلّة أيضاً على السّبب الموصل إلى الغرض؛ وهو

ذلك الحكم»[١٠٠٧]؛ وهي أساسُ القياس وركنُه الأعظم؛ فلا قياس من دونِها اتّفاقاً؛ ومعنى هذه القاعدة أنّ الحكم إذا تجاذبه أكثَرُ من علّة تصلح لأن تكون مُدركاً له؛ فإنّ ما كان منها مُقتضياً للاحتياط مقدّمٌ على ما لا يقتضيه[١٠٠٨]؛ لما في العمل بذلك من تيقّن الخروج عن العُهدة، وموافقة مُراد الشّارع.

فعندما يُعلّل الأصلُ الواحدُ بأكثَر من علّة، ولا يجد المجتهد من معانِي التّرجيح المُعتبَرة ما يطمئنّ به إلى بعضٍ منها؛ يكون مصيرُه إلى تقديم العلّة التي تقتضي الاحتياط على التي لا تقتضيه مسلكاً سالكاً في مقام العمل والامتثال؛ وذلك «لأنّ الأحوط أرجحُ من غيره؛ كتعليل الشّافعيّة نقضَ الوضُوء بمطلق مسّ النّساء؛ فإنّه أحوط من تعليل المالكيّة والحنابلة بقصد الشّهوة أو وجودها من المرأة، وكتعليل الشّافعيّة الرّبا في البُرّ بالطّعم؛ فإنّه أحوطُ لتحريم الحفنة دون التّعليل بالكيل»[١٠٠٩].

ويتأكّد التّعويلُ على المسلك الاحتياطيّ في التّرجيح بين العِلل كلّما ضعُف وصفُ الانضباط فيها[١٠١٠]؛ وذلك لأنّ الانضباط مِن معانِي القوّة، ودأبُ الشّارع على ضبط الأمُور الخفيّة والمُنتشرة بالأسباب الظّاهرة والمنضبطة دليلٌ واضحٌ على أهميّته؛ فإذا كانت العلّة مُنضبطةً كان ذلك مُؤشّراً على دخُولها حيّزَ الاعتبار؛ لما في تعليق الحكم بِها وقتئذٍ من استقرار الوضع الكليّ للتّشريع، والبُعد عن الاضطراب وانعدام التّنسيق؛ وأمّا ضعفُ انضباطُها؛ فإنّه مشعرٌ في الجملة بضعفها، وبُعد كونِها مناطاً للحكم، وذلك محوجٌ إلى

المراد هنا؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٤٦٧/١١)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٤٦٧)، والفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٤٢٦).

1007- الآمديّ، «الإحكام»: (٢٩٤/٣)؛ وانظر: الشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٣١٩)،

1008- آل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/٣٤٣).

1009- الشّنقيطيّ، «نثر الورود»: (ص/٦١٧)؛ وانظر: آل تيميّة، «المسوّدة»: (ص/٣٤٣)، والعبّاديّ، «الآيات البيّنات»: (٣١٩/٤)؛ وما ذُكر إنما هو لمجرّد التّمثيل؛ وإلا فإنّ تلك المسائل قد تجاذبَها أكثرُ من أصل اجتهاديّ، وللفقهاء في تقرير أحكامها منازع مختلفةٌ؛ تُطالعُ في مظانّها.

1010- الانضباطُ: من الضّبط، وهو الحفظ بالحزم، انظر: الفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٣٥٧)؛ وفي الاصطلاح: هو الاندراجُ والانتظامُ تحت حكمٍ كليٍّ يكون به الشّيءُ معلوماً؛ والمرادُ به هنا على الخصُوص: عدمُ الاختلاف بالنّسب والإضافات والكثرة والقلّة؛ انظر: الشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٤٦٣).

الأخذ بالحزم والاحتياط، والابتعاد عن دواعي الرِّيبة ما أمكن؛ قال الشّاطبيّ: «إذا كانت العلّة غيرَ مُنضبطة، ولَم يُوجد لها مظنّةٌ مُنضبطةٌ؛ فالمحلّ محلُّ اشتباه، وكثيراً ما يُرجعُ هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنّه ثابتٌ مُعتبَرٌ»(١٠١١).

ووجهُ اعتبار وصف الانضباط من مُقوّيات العِلل؛ هو كونُها أمارةً وعلامةً على الحكم، ولا شكّ في أنّ الأماراتِ تقوى بقوّة انضباطها، وتضعفُ بضعفه؛ حتّى تغدو في ميزان الشّرع مُلغاةً لا أثر لها.

وكذلك الحالُ عندما يتجاذبُ الفرعَ الواحدَ أكثرُ من أصل، وينتفي مُدرك التّرجيح المعتبَر بينها؛ فإنّ الأصل الذي يدعمُه مبدأ الاحتياط الشّرعيّ حريٌّ بالأولّية والتّرجيح على مُعارضه غيرِ المدعُومِ بذلك من غير خلاف يُذكر؛ قال المازريّ: «قد تكونُ أصُول الشّرع المختلفةُ تتجاذبُ فرعاً واحداً تجاذباً مُتساوياً في حقّ بعض العلماء، ولا يمكنه تصوّرُ ترجيحٍ، وردُّه لبعض الأصُول يُوجب تحريمه، وردُّه لبعضها يُوجب تحليله.. ولَم تظهر له طرُق التّرجيح الواضحة.. فيقف فيه»(١٠١٢).

والعلمُ بكيفيّة التصرّف عند حدُوث هذا النّوع من التّعارض يُعتبَر من أولويّات ما ينبغي على الفقيه أن يُدركه؛ وذلك لكثرة وقوعه، وشدّة ارتباطه بالفرُوع، وامتداد جذُوره في معظم أبواب الفقه؛ وقد ألمح إمامُ الحرمين إلى أهمّيّة ذلك ومكانته، وحاجة المتفقّه إلى فهمه والإحاطة بمسائله؛ حيثُ قال: «تقابلُ الأصلين ممّا يستهينُ به الفُقهاء، وهو مِن غوامض مآخذ الأدلّة الشّرعيّة»(١٠١٣).

❖❖❖

1011- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٤٥/١)؛ وانظر في الكلام على الانضباط: العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (٨٥/٢).

1012- المازريّ، «المعلم بفوائد مسلم»: (٢٠٣/٢).

1013- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٢٥/٨).

المطلبُ الثّالثُ:

أثر الاحتياط في قواعد الذّرائع

الذّريعةُ لغة: من «الذّرع»، وأصلُه بسطُ اليد إلى الشّيء؛ يُقال: ذرع الثّوب ذرعاً؛ أي قاسه بالذّراع، والذِّراعُ ما يُذرع به، وضاق بالأمر ذرعاً؛ أي لَم يُطقه، وذرعه القيءُ ذرعاً؛ أي غلبه وسبقه؛ قال ابنُ فارس: «وهو أصلٌ يدلّ على الامتداد والتحرّك إلى أمام»[١٠١٤]، والذّريعةُ: الوسيلةُ[١٠١٥].

والمراد بالذّرائع هنا معناها العامّ؛ وهو يشملُ كلّ الوسائل التي يُتوصّل بها إلَى امتثال ما ورد به التّكليفُ فعلاً أو تركاً؛ وللاحتياط أثرٌ واضحٌ في هذا القسم من الأصُول الاجتهاديّة لا يخفى، وفيما يأتي عرضٌ لأبرز قواعد الذّرائع القائمِ أساسُها على مُلاحظة الاحتياط لمصالِح الأحكام والمحافظة عليها:-

القاعدةُ الأولى: وسيلةُ الواجب واجبةٌ[١٠١٦]: الوسيلةُ ما يُتوصّل به إلى تحصيل المقصُود والسّببُ المُفضي إليه[١٠١٧]؛ ومفاد القاعدة أنّ ما يتوقّف وجُود الواجب عليه عقلا أو شرعاً؛ فهو واجبٌ أيضاً؛ لما تقرّر من موارد الشّرع المختلفة أنّ الوسائل تأخذ أحكام المقاصد؛ ويُعبّر الأكثَرُ عن مضمُون هذه القاعدة بلفظ «ما لا يتمّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ[١٠١٨]»، ويُعبّر عنها آخرون بمقدّمة الواجب، «والمقدّمةُ خارجةٌ عن الشّيء مُتقدّمةٌ عليه بخلاف الجزء؛ فإنّه داخلٌ فيه»[١٠١٩].

وهذه القاعدة تُعتبَر من القواعد المسلّمة عند أكثَر العلماء، ولكونِها كذلك فإنّ الأدلّة التي تقومُ بمعناها من الظّهور بمكان؛ قال الجُوينيّ: «الأمرُ بالشّيء يتضمّنُ اقتضاء ما يفتقرُ

1014- ابنُ فارس، «مُعجم المقاييس»: (٢/٣٥٠).

1015- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٨/٩٣)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٩٣).

1016- انظر: القرافيّ، «الفرُوق»: (٢/٣٣).

1017- انظر: المناويّ، «التّعاريف»: (ص/٧٢٦).

1018- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (١/١٥٢)، والرّازيّ، «المحصُول»: (٢/٣٢٢)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١/٣١٦).

1019- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاجُ»: (١/١٠٩).

المأمورُ به إليه في وقوعه؛ فإذا ثبت في الشّرع افتقارُ صحّة الصّلاة إلى الطّهارة؛ فالأمرُ بالصّلاة الصّحيحة يتضمّن أمراً بالطّهارة لا محالة، وكذلك القولُ في جميع الشّرائط، وظهورُ ذلك يُغني عن تكلّف دليل فيه؛ فإنّ المطلوب من المُخاطب إيقاعُ الفعل الصّحيح، والإمكانُ لا بدّ منهُ في قاعدة التّكليف، ولا تمكّن من إيقاع المشرُوط دون الشّرط»[١٠٢٠].

ووسيلةُ الواجب إن نُصّ على اشتراطها؛ فهي شرطٌ شرعيٌّ لا مَدخل له في هذا الباب؛ لأنّ نصّ الشّارع مُغنٍ عن مُؤنة النّظر في حُكمها، وإن لَم يُنصّ على اشتراطها وكانت داخلةً تحت قُدرة المكلّف وُوسعه؛ فهي مطلوبةٌ بالقصد التّبعيّ لا بالقصد الأوّل؛ من حيث تعذّر امتثال التّكليف دون وجُودها؛ وفي بيان ذلك يقول ابنُ الوكيل: «ما لا يتمّ الواجبُ المطلقُ إلا به، وكان مقدوراً للمكلّف؛ فهو واجبٌ، وهذه القاعدة شائعةٌ مُستفيضةٌ»[١٠٢١].

ومن الأمثلة التي شاع التّمثيلُ بِها لهذه القاعدة؛ وجُوب إمساك جُزءٍ من اللّيل احتياطاً لعبادة الصّوم؛ لأنّ إمساك النّهار كلّه لا يتحقّق إلا بذلك، ووجُوب ستر شيءٍ من الرّكبة؛ لأنّ ستر عورة الفخذ لا يتحقّق دون ذلك، ووجُوب الإتيان بالخمس في حقّ مَن ترك واحدةً منها، ونسيَ عينها؛ «لأنّه لا يمكن مع الالتباس أن يحصل له يقينُ الإتيان بالصّلاة المنسيّة إلا بفعل الكلّ»[١٠٢٢].

هذا؛ وخلافُ البعض في وجُوب ما يتوقّف تحصيلُ الواجب عليه؛ خلافٌ «شبيهٌ باللّفظيّ؛ لأنّ الإجماع واقعٌ على أنّه إذا وجب المسبَّبُ وجب السّبب؛ لكن وجوبُه عند البعض مُتلقّى من صيغة الأمر بالمسبّب، وعند البعض من دلالة الصّيغة، وعند البعض من دليل خارجيّ»[١٠٢٣].

1020- الجُوينيّ، «البُرهان»: (١/١٨٣).

1021- ابنُ الوكيل، «الأشباه والنّظائر»: (١/٤٠٠)؛ وانظر أيضاً: والآمديّ، «الإحكام»: (١/١٥٣)، والشّاطبيّ، «الاعتصام»: (١/٣٨٦).

1022- الرّازيّ، «المحصُول»: (٢/٣٢٤)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٢/١٩)، والنّوويّ، «المجموعُ»: (١/٤١٦).

1023- انظر: الشّنقيطيّ، «نثر الورود»: (ص/٢٠٦).

القاعدة الثّانية: وسيلة المحرّم محرّمةٌ[١٠٢٤]: هذه القاعدة فرعٌ للقاعدة السّابقة وتابعةٌ لها؛ وذلك لأنّ وسيلة الواجب إمّا أن تكون واجبةً بالأداء؛ لتبْرأ الذمّة من العُهدة بيقين، وإمّا أن تكون واجبةً بالاجتناب؛ ليحصُل تركُ الحرام بيقين، وتركُ الحرام واجبٌ كما هو معلومٌ[١٠٢٥]، وأكثَرُ الأصُوليّين يُعبّر عن مضمُون هذه القاعدة بقوله: «ما لا يتمّ ترك الحرام إلا به؛ فتركُه واجبٌ»[١٠٢٦]، ويُعبّر عنها آخرون أيضاً بمقدّمة الحرام.

ولا فرق بين الوسائل التي هي مقدّماتٌ للوقوع في الحرام؛ كمقدّمات الزّنى من النّظر والخلوة واللّمس وسائر ما يدعو إليه، والوسائلِ التي هي من ضرُورات الوقوع في الحرام؛ «كما إذا اختلطت أختُه بأجنبيّات في بلدة صغيرة حرُم عليه نكاحُهنّ، وإن كنّا نعلم أنّ نكاح الأجنبيّات ليس بحرام؛ لكن لمّا اختلطت بهنّ الأختُ، وعسُر التّمييزُ؛ كان تحريمُ الأجنبيّات من ضرُورات تحريم نكاح الأخت؛ ولهذا لو تعيّنت حرُم نكاحُها على الخصُوص»[١٠٢٧].

وبذلك يكونُ قد وضَح أنّ الاحتياط للمحرّم؛ بترك ما يُفضي إلى وقوعه يقيناً أو ظنّاً من سائر الوسائل الماديّة والمعنويّة؛ لا يختلف في حقيقة الأمر عن الاحتياط للواجب بتحصيل ما يتوقّف وجودُه عليه؛ من سائر الوسائل الدّاخلة تحت إمكان المكلّفين وقُدرتهم؛ فكلاهما يُعدّ من قَبِيل انتهاج مسالك الاحتياط؛ من أجل الحصُول على براءة مؤكّدة للذّمم في مقامات الامتثال.

ولابن القيّم كلامٌ نفيسٌ في بيان المعنى الذي قامت على أساسه هذه القاعدة والتي سبقتها؛ حيث يقول: «لمّا كانت المقاصدُ لا يُتوصّل إليها إلا بأسباب وطرُقٍ تُفضي إليها كانت طرقُها وأسبابُها تابعةً لها مُعتبَرةً بِها؛ فوسائلُ المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتِها وارتباطاتِها بِها، ووسائلُ الطّاعات والقُربات في محبّتها

1024- انظر: القرافيّ، «الفرُوق»: (٣٣/٢).

1025- انظر: ابن اللّحام، «القواعد والفوائد الأصُوليّة»: (ص/١٠٤).

1026- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٣٩/١)، والشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٤١٢)، والشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٢٠٦).

1027- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٤٠/١)؛ وانظر: الشّنقيطيّ، «نشرُ الورود»: (ص/٢٠٦).

والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلةُ المقصود تابعةٌ للمقصود، وكلاهما مقصودٌ؛ لكنّه مقصودٌ قصدَ الغايات، وهي مقصودةٌ قصدَ الوسائل»[١٠٢٨].

القاعدةُ الثّالثة: سدّ الذّرائع واجبٌ[١٠٢٩]: المراد بالذّريعة في هذه القاعدة «الأمرُ الذي ظاهرُه الجواز؛ إذا قويت التّهمة في التطرّق به إلى الممنوع»[١٠٣٠]؛ ومعنى القاعدة أنّ المباح الذي يُتخذ وسيلةً للوقوع في الممنُوع وانتهاك حريمه؛ يُسدّ بابُه وجوباً؛ وفي سياق الكلام عن هذا الضّرب من الذّرائع يقول الشّاطبيّ: «فإنّ غالبها تذرّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز؛ فالأصلُ على المشروعيّة؛ لكن مآلُه غيرُ مشرُوع»[١٠٣١].

والحكمُ بلزوم سدّ الوسائل المباحة في الأصل عند قوّة الشّبهة في التّطرّق بِها إلى الحرام؛ هو مذهب المالكيّة والحنابلة تأصيلاً[١٠٣٢]، ومذهب الكلّ عملاً وتفريعاً؛ وذلك ما قرّره القُرطبيّ بقوله: «سدُّ الذّرائع ذهب إليه مالكٌ وأصحابُه، وخالفه أكثرُ النّاس تأصيلا، وعملوا عليه في أكثر فرُوعهم تفصيلاً»[١٠٣٣].

وممّا يدلّ على هذا الوفاقِ ويشهدُ له بما لا مجال معه للاحتمال:- النّظرُ في كتب الفرُوع؛ فإنّ فيها عدداً كبيراً من المسائل المبنيّة على اعتبار المآل، والمعلّلة بِهذا الأصل التّشريعيّ الهامّ؛ وحتّى ابن حزم -وهو الذي عقد في كتُبه أبواباً لإبطاله والتّشنيع على

1028- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٠٨/٣).

1029- انظر: الدّسوقيّ، «حاشية الدّسوقيّ»: (٦٤/١)، والصّاوي، «بُلغة السّالك لأقرب المسالك»: (٦١/١).

1030- القاضي عبد الوهّاب، «الإشراف»: (٢٧٥/١)؛ وانظر: القرافيّ، «الفروق»: (٣٢/٢)، والشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٩٩/٤)؛ وتعريف القاضي عبد الوهّاب للذّريعة هو تعريفٌ لها بمعناها الخاصّ؛ فإنّ «العلماء مُتّفقون على أنّ الوسيلة لا تكون ذريعةً بالمعنى الخاصّ إلا إذا كانت مُباحةً جائزةً مُتضمّنة لمصلحة؛ فالوسيلةُ المحظورةُ الممنُوعة ليست ذريعةً بهذا المعنى»، انظر: البُرهانيّ، «سدّ الذّرائع»: (ص/٧٨).

1031- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٩٨/٤).

1032- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٠٥/٣)، والفتُوحيّ، «شرح الكوكب المنير»: (ص/٥٩٦)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٩٠/٨)، وأبو زهرة، «مالك»: (ص/٣٢٣).

1033- انظر: الشّوكانيّ، «إرشاد الفحول»: (ص/٤١٢).

القائلين به-؛ لَم يبتعد نظرُه إلى هذا المبدأ كثيراً عن نظر مَن اعتبره وبنَى على وَفقه؛ ولذلك فقد أبعد المشروعيّة عن كلّ عقد يقوم به المكلّف وهو يعلمُ يقيناً أنّه آيلٌ إلى ملابسة الحرام[١٠٣٤]؛ وفي ذلك يقول: «ولا يحلّ بيعُ شيءٍ ممّن يُوقن أنّه يعصي الله به أو فيه، وهو مفسوخٌ أبداً؛ كبيع كلّ شيءٍ يُنبذ أو يُعصر ممّن يُوقن بها أنّه يعمله خمراً، وكبيع الدّراهم الرّديئة ممّن يُوقن أنّه يُدلّس بِها، وكبيع الغلمان ممّن يُوقن أنّه يفسُق بهم أو يُخصيهم، وكبيع المملوك ممّن يُوقن أنّه يُسيء ملكته، أو كبيع السّلاح أو الخيل ممّن يُوقن أنّه يعدو بِها على المسلمين، أو كبيع الحرير ممّن يُوقن أنّه يلبسه، وهكذا في كلّ شيء؛ لقول الله تعالى: ﴿وتعاونُوا على البِرّ والتّقوى ولا تعاونُوا على الإثْم والعُدوان﴾[١٠٣٥]، والبيُوع التي ذكرنا تعاونٌ ظاهرٌ على الإثْم والعدوان بلا تطويل، وفسخُها تعاونٌ على البِرّ والتّقوى»[١٠٣٦].

وليس يخفى على المتأمّل أنّ اليقين الذي بنَى على أساسه ابنُ حزم الحكمَ بمنع هذه العقود ولزوم فسخها؛ لَم يبلغ من القوّة ما يُدخله في حيّز المقطوع به؛ بل غايةُ مبلغه غلبةُ الظنّ بوقوع المحذور بِها؛ مع احتمال تخلّفه عنها[١٠٣٧]؛ ومع ذلك فقد جعله تُكأةً له فيما ذهب إليه؛ موافقاً بذلك رأي غيره من الفُقهاء.

والأصلُ الذي يقومُ عليه سدّ الذّرائع هو النّظر في اعتبار مآلات الأفعال، وما تنتهي في جملتها إليه؛ فإن كانت مآلاتُها تتّجه نحو المصالِح كانت مطلوبةً بمقدار ما تحقّقه منها، وإن كانت تتّجه نحو المفاسد كانت ممنوعةً بما يتناسب مع شدّة تلك المفاسد وآثارها

1034- انظر: مخدوم، «قواعد الوسائل»: (ص/٣٧٢)، وخُذيريّ، «التّعليل بالقواعد»: (ص/٣٠٤).

1035- سُورة المائدة، الآية: (٢).

1036- ابن حزم، «المحلّى»: (٥٢٢/٧).

1037- والدّليلُ على كونِها كذلك وقوع الاختلاف في حُكمها؛ ولو كان احتمالُ وقوع المفسدة مقطوعاً به في مثل هذه العقود؛ لَم يُخالف أحدٌ في منعها؛ قال الغزاليّ: «وقد اختلف العلماء في صحّة ذلك، وفي حلّ الثّمن المأخُوذ منه، والأقيسُ أنّ ذلك صحيحٌ، والمأخوذ حلالٌ، والرّجل عاصٍ بعقده؛ كما يعصي بالذّبح بالسّكين المغصوب، والذّبيحة حلالٌ؛ ولكنّه يعصي عصيانَ الإعانة على المعصية؛ إذ لا يتعلّق ذلك بعين العقد؛ فالمأخوذُ من هذا مكروهٌ كراهيةً شديدةً، وتركه من الورع المهمّ، وليس بحرام»؛ انظر: «الإحياء»: (١١١/٢)؛ وانظر ما سيأتي ذكرُه -بإذن الله عزّ وجلّ- في مبحث التّطبيقات الفقهيّة من هذا الفصل، (ص/٣٧٤).

الخاصّة والعامّة[١٠٣٨]؛ وذلك نِهايةُ التّساوُق مع أصُول التّشريع ومقاصده الجوهريّة؛ قال ابنُ القيّم: «إذا حرّم الربّ تعالى شيئاً، وله طرقٌ ووسائلُ تُفضي إليه؛ فإنّه يُحرّمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يُقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذّرائع المُفضية إليه؛ لكان ذلك نقضاً للتّحريم، وإغراءً للنّفوس به، وحكمتُه تعالى وعلمُه يأبى ذلك كلّ الإباء؛ بل سياسةُ ملوك الدّنيا تأبى ذلك؛ فإنّ أحدَهم إذا منع جُنده أو رعيّته أو أهل بيته من شيءٍ، ثُمّ أباحَ لهم الطّرقَ والأسباب والذّرائع المُوصلة إليه لعُدّ مُتناقضاً، ولحصل مِن رعيّته وجُنده ضدُّ مقصُوده؛ وكذلك الأطبّاء إذا أرادُوا حَسم الدّاء منعُوا صاحبَه من الطّرق والذّرائع المُوصلة إليه، وإلا فسدَ عليهم ما يرُومون إصلاحه؛ فما الظنّ بِهذه الشّريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومَن تأمّل مصادرَها ومواردَها علم أنّ الله تعالى ورسُوله ﷺ سدّ الذّرائع المُفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها»[١٠٣٩].

فإذا تقرّر كونُ سدّ ذرائع الفساد من الأصُول التي لا ينبغي النّزاعُ في العمل بِها، والحكم على تصرّفات المكلّفين على أساسها؛ يكون من البدهيّ القولُ بأنّ الاحتياط لمصالِح الأحكام من الفوات هو السّبب الأعظم في تقرير هذه القاعدة والتّنويه بشأنِها، ولمتانة الارتباط الكائن بين المعنيين؛ فقد ذكرها ابنُ السّبكيّ ضمنَ القواعد المتشعّبة، والأصُول المُلتقَيَة من قاعدة الاحتياط[١٠٤٠].

ونستطيعُ الجزم بأنّ قاعدة الذّرائع بسائر فرُوعها ما هي إلا مجالٌ من مجالات العمل بالاحتياط بمعناه الواسع؛ وذلك لأنّ الاحتياط لا يُنظر فيه إلى المنع من الجائز حذراً من الوقوع في الممنُوع فقط؛ ولكن يُنظرُ فيه أيضاً إلى جلب المصلحة الرّاجحة، ودرء المفسدة الغالبة[١٠٤١].

1038- انظر: أبو زهرة، «مالك»: (ص/٣٢٤).
1039- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٠٨/٣).
1040- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١٩/١).
1041- انظر: البُغا، «درء المفسدة»: (ص/٢٧٠).

القاعدةُ الرّابعة: ما حرّم سدّاً للذّريعة قد يُباح للمصلحة[١٠٤٢]: هذه القاعدة مخصّصةٌ لعموم القاعدة السّابقة ومقيّدةٌ لها؛ وذلك أنّه لما كان الإغراقُ في الحكم بمقتضاها قد يؤول إلى نوعٍ من الحرج المرفوع، ويُوقع في تفويت بعض المنافع المعتبَرة؛ لزم تقييدُها بمُوجَب هذه القاعدة؛ ليكون العمل بسدّ الذّرائع مخصُوصاً بغير المواقع التي يُؤدّي الجريُ فيها على عمُومها إلى تضييع ما هو ثابتُ الرّجحان على غيره؛ وفي التأصيل لهذا المعنى والاحتجاج له؛ يقول الإمامُ ابنُ تيميّة: «ومِن السّلف مَن جوّز التّطوّع بعد العصر مُطلقاً، واحتجّوا بحديث عائشة رضي الله عنها[١٠٤٣]؛ لأنّ النّهى عن الصّلاة إنما كان سدّاً للذّريعة إلى التشبّه بالكفّار، وما كان منهيّاً عنه للذّريعة؛ فإنّه يُفعل لأجل المصلحة الرّاجحة؛ كالصّلاة التي لها سببٌ تفوتُ بفوات السّبب؛ فإن لَم تُفعل فيه؛ وإلا فاتت المصلحةُ، والتطوّع المُطلق لا يُحتاج إلى فعله وقتّ النّهي؛ فإنّ الإنسان لا يستغرق اللّيل والنّهار بالصّلاة؛ فلم يكن في النّهى تفويتُ مصلحة، وفي فعله فيه مفسدةٌ؛ بخلاف التطوّع الذي له سببٌ يفوت؛ كسجدة التّلاوة وصلاة الكسوف»[١٠٤٤].

وهذا المعنى يشهدُ لسلامته جملةٌ من الأحكام المنصُوصة الواردةِ موردَ الاستثناء من أصل التّحريم؛ ومن ذلك إباحةُ العرايا من ربا الفضل، ومسامحةُ الخاطب في النّظر إلى مَن يرغبُ في نكاحها، وتجويز لُبس الحرير للرّجل عند قيام الحاجة إليه، ونحو ذلك من الأحكام التي استُثنيت من أصُولها؛ رعايةً لمصالِح العباد؛ ودفعاً للحرج عن دُنيا معايشهم، وتماشياً مع مُقتضى القياس المصلحيّ الذي رسم الشّارعُ مناهجه؛ قال ابنُ القيّم: «وما حُرّم سدّاً

1042- انظر: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٩٨/٢٢)، وابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٠٧/٢)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (٢٦١/١٦).

1043- يعني به ما رواه البخاريّ وغيرُه عن أمّ المؤمنين عائشة أنّها قالت عن الرّكعتين بعد العصر: والذي ذهب به؛ ما تركهما حتّى لقي الله.. وكان النبيّ ﷺ يُصليّهما، ولا يُصلّيهما في المسجد مخافةَ أن يُثقل على أمّته، وكان يحبّ ما يُخفّف عنهم»؛ انظر: البخاريّ، كتاب: مواقيت الصّلاة، باب: ما يُصلّى بعد العصر من فوائت ونحوها، رقم: ٥٦٥، (٢١٣/١).

1044- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٩٨/٢٢).

للذّريعة أُبيح للمَصلحة الرّاجحة.. فهذا محضُ القياس، ومُقتضى أصول الشّرع، ولا تتمّ مصلحةُ النّاس إلا به»[١٠٤٥].

وبناءً على ذلك؛ فلا يمنعُ المكلّفَ من الإقدام على الزّواج مخافةُ الوقوع في الكسب المحرّم؛ «وكذلك طلبُ العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهودُ الجنائز، وإقامةُ وظائف شرعيّة؛ إذا لَم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي؛ فلا يُخرِج هذا العارضُ تلك الأمورَ عن أصُولها؛ لأنّها أصُول الدّين وقواعدُ المصالِح، وهو المفهوم من مقاصد الشّارع؛ فيجب فهمُها حقّ الفهم؛ فإنّها مثارُ اختلاف وتنازع، وما يُنقل عن السّلف الصّالِح ممّا يخالف ذلك قضايا أعيان لا حُجّة في مجرّدها حتّى يُعقل معناها؛ فتصير إلى موافقة ما تقرّر إن شاء الله»[١٠٤٦].

وعلاقةُ هذه القاعدة بالاحتياط تنكشفُ في الجهة المقابلة لقاعدة الذّرائع؛ فالاحتياط فيها مصلحيٌّ محضٌ؛ يهدف إلى تأمين المحافظة على المنافع المعتبَرة التي قد يُؤدّي الإغراق في منع الذّرائع إلى حرمان المكلّفين منها؛ وقد سبق التّلميحُ في غيرِ ما موضعٍ إلى أنّ العمل بالاحتياط لا يكتملُ أمرُه، ولا يستوي على سُوقه؛ إلا إذا كان الآخذُ به مُلتفتاً إلى جهة المصالِح والمفاسد معاً؛ حتى لا يؤول به الحالُ إلى الغلواء والبُعد عن الجادّة؛ وفي تقرير ما يقرُب من ذلك المعنى يقول ابنُ عاشور: «إنّ الشّريعة كما سدّت ذرائع.. قد عمدت إلى ذرائع المصالِح ففتحتها؛ بأن جعلت لها حكم الوجُوب، وإن كانت صورتُها مُقتضيةً المنعَ أو الإباحةَ، وهذه المسألة هي الملقّبةُ في أصُول الفقه بأنّ ما لا يتمّ الواجبُ إلا به؛ فهو واجبٌ، وهي الملقّبة في الفقه بالاحتياط»[١٠٤٧].

❁❁❁

1045- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٠٧/٢)؛ وانظر مزيداً من الأمثلة والتّوضيح عند: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢١٠/٤).

1046- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢١٠/٤).

1047- ابنُ عاشور، «مقاصدُ الشّريعة الإسلاميّة»: (ص/٣٦٩).

المطلبُ الرّابعُ:

أثرُ الاحتياط في قواعد التّرجيح

التّرجيحُ لغةً: معناه زيادةُ الموزون؛ يُقال: رجَح الميزانُ، أي ثقل كفّته بالموزون، ورجَّح الشّيء بالتّثقيل؛ أي فضّلته على غيره[١٠٤٨]؛ واصطلاحاً: تقويةُ أحد الطّرفين المتعارضين أو المتقابلين، بوجهٍ مُعتبر، وذلك بإظهار مزيّة فيه تقدّمه على مزاحمه أو معارضه؛ وقيل: تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً[١٠٤٩].

والتّرجيحُ بالاحتياط بين مختلف الأدلّة المتعارضة مسلكٌ ظاهرٌ لكلّ متأمّل في كتب الأصُول والفرُوع؛ وهو معنىً ترجيحيٌّ معتبرٌ بإجماع[١٠٥٠]، ولا يكادُ بابٌ من أبواب الشّريعة يخلو من العمل به؛ قال ابن تيميّة: «وسلك كثيرٌ من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام»[١٠٥١].

وقال السّيوطيّ: «أكثرُ ما يقع التّرجيحُ في المذاهب بالنّظر إلى الأفضل من حيثُ قوّة الدّليل، والقرب من الاحتياط والورع، ونحو ذلك من مُفردات المسائل، لا من حيثُ مجموعُ المذهب»[١٠٥٢].

وفي هذا المطلبُ عرضٌ موجزٌ لبعض القواعد التّرجيحيّة التي برز فيها هذا الجنوحُ إلى المسلك الاحتياطيّ، والميلُ إلى الأخذ بالحزم والجدّ، وكان لها أثرٌ واسعٌ في كثير من مسائل الفرُوع:

1048- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٢/٤٤٥)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٩٩)، والفيّوميّ، (ص/٢١٩).

1049- انظر: ابن فورك، «الحدُود في الأصُول»: (ص/١٥٨)، والجرجاني، «التّعريفات»: (ص/١٧٠)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٤٥/٨).

1050- انظر: الجُوينيّ، «البُرهان»: (٢/٧٧٩)، والآمديّ، «الإحكام»: (٤/٢٧٧)، والسّمعانِي، «قواطع الأدلّة»: (١/٤٠٨).

1051- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٠/٢٥٩).

1052- السّيوطيّ، «جزيلُ المواهب في اختلاف المذاهب»: (ص/٢٦).

القاعدةُ الأولى: الدّليلُ المانعُ مقدّمٌ[١٠٥٣]: مدلولُ هذه القاعدة يُعتبَر الضّابط العامّ في التّرجيح بين الأدلّة المُتعارضة، وهو تقديم ما مفاده التّحريم منها على غيره؛ وذلك لما عُهد من حرص الشّارع على تقليل المفاسد أكثرَ من حرصه على تكثير المصالِح؛ إذا تعاندت ولَم يكن بدٌّ من المصير إلى تقديم بعضها على بعض في العمل.

فإن كان مقابلُ المحرِّم محلّلا؛ فالمحرّم مقدّمٌ عند أكثَر العلماء؛ لما تقرّر من أنّ «المحرّمات يحتاط لإثباتِها ما أمكن»[١٠٥٤]؛ ولا يكاد النّاظرُ في كتب الفرُوع يقع على خلاف للفقهاء في ذلك؛ إلا بعضَ المسائل الجزئيّة، والتي يمكنُ إرجاعُها إلى اعتبارات اجتهاديّة أخرى غير الخلاف في هذه القاعدة.

وقد سلك العلماءُ في الاستدلال على هذا الضّرب من التّراجيح طرقاً مختلفةً، وكلّها آيلةٌ إلى مُراعاة الأحوط لمقصُود الشّارع، والأرعى لمصالِحه؛ ومن ذلك ما ذكره الجصّاصُ بقوله: «وممّا يدّل على أنّ التّحريم أولَى.. أنّ فعل المحظور يُستحقّ به العقاب، وترك المباح لا يُستحقّ به العقاب، والاحتياط الامتناعُ ممّا لا يُؤمن استحقاقُ العقاب به؛ فهذه قضيّةٌ واجبةٌ في حكم العقل»[١٠٥٥].

ومن المعانِي التي علّلوا بِها تقديم المحرّم على المبيح أيضاً ما أشار إليه السّرخسيّ بقوله: «النّصّ المُوجِبَ للحظر فيه زيادةُ حكم، وهو نيلُ الثّواب بالانتهاء عنه، واستحقاقُ العقاب بالإقدام عليه، وذلك ينعدم في النصّ المُوجب للإباحة.. والأخذُ بالاحتياط أصلٌ في الشّرع»[١٠٥٦].

وفي ردّ بعض ما قد يردُ على القاعدة من ممانعة واعتراض؛ يقولُ الرّازيّ: «فإن قلت: ولا يمتنع أيضاً أن يكون مُباحاً؛ فيكون باعتقاده الحظر مُقدِماً على مالا يأمنُ كونه جهلاً؛

1053- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٤٧٥/١)، والهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (٣١٤/٨).

1054- الزّركشيّ، «البحر المحيط»: (١٩٥/٨)؛ وانظر: السّبكيّ، «الإبهاج»: (٢٣٤/٣)؛ بل وجزم التّفتازانيّ بأنّه لَم يذهب أحدٌ إلى ترجيح الإباحة؛ انظر له: «حاشيةٌ على شرح العضد»: (٣١٤/٢)؛ ولعلّ مُراده من حيثُ العمل والتّفريع؛ وإلا فإنّ الخلاف النّظريّ فيها ثابتٌ بلا شكّ.

1055- الجصّاصُ، «أحكام القرآن»: (٧٥/٢)؛ وانظر في نفس المعنى: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٦٩/٤)، الشّيرازيّ، «شرحُ اللّمع»: (٩٦٠/٢).

1056- السّرخسيّ، «أصُول السّرخسي»: (٢١/٢).

قلت: إنّه إذا استباحَ المحظورَ؛ فقد أقدم على محظورين؛ أحدهما: الفعل، والثّاني: اعتقاد إباحته، وليس كذلك إذا امتنع من المباح؛ لاعتقاد حظره؛ لأنّه محظورٌ واحدٌ، والغرضُ هو التّرجيحُ بضربٍ من القوّة»[١٠٥٧].

وأمّا إن كان مقابلُ الدّليل المحرّم مُوجباً؛ فقد اختلفت فيه أنظارُ العلماء وآراؤهم؛ فمنهم مَن رجّح المحرّم، ومنهم مَن رجّح الموجب، والذي استقرّت عليه آراءُ الجملةِ الغالبةِ منهم هو تقديمُ مُقتضي الحظر على مُقتضي الوجُوب؛ إلا في بعض المسائل التي وردت مورد الاستثناء من الأصل العامّ[١٠٥٨].

والمعانِي التي من أجلها قُدّم العملُ بالمانع على المقتضي كثيرةٌ، وأرجع الآمديُّ أصُولَها إلى كُلّيين:-

الأوّل:- أنّ الغالب من الحرمة إنما هو دفعُ مفسدةٍ ملازمةٍ للفعل، أو تقليلُها، وفي الوجُوب تحصيلُ مصلحة ملازمةٍ للفعل، أو تكميلها، واهتمامُ الشّارع والعقلاء بدفع المفاسد أتمّ من اهتمامهم بتحصيل المصالِح؛ ولهذا فإنّ مَن أراد فعلاً لتحصيل مصلحة ينفرُ عنه إذا عارضه في نظره لزومُ مفسدة مُساوية للمصلحة؛ كمَن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فواتُ مثله، وإذا كان ما هو المقصود من التّحريم أشدَّ وآكدَ منه في الواجب كانت المحافظةُ عليه أولى؛ ولهذا كان ما شُرعت العقوباتُ فيه من فعل المحرّمات أكثرَ من ترك الواجبات وأشدّ؛ كالرّجم المشروع في زنى المحصن[١٠٥٩].

الثّاني:- أنّ إفضاء الحرمة إلى مقصُودها أتَمُّ من إفضاء الوجُوب إلى مقصُوده؛ فكانت المحافظة عليه أولَى؛ وذلك لمعنيين:- **أوّلهما:** أنّ مقصُود الحرمة يتأتّى بالتّرك، وذلك كافٍ مع القصد له، أو مع الغفلة عنه، ولا كذلك فعلُ الواجب. **وثانيهما:** أنّ ترك الواجب وفعلَ المحرّم إذا تساويا في داعية الطّبع إليهما؛ فالتّركُ يكونُ أيسرَ وأسهل من

1057- الرّازيّ، «المحصُول»: (٥/٥٨٩).

1058- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٤/٢٦٩)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (٣/٢٣٤)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٨/١٩٧).

1059- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٤/٢٦٩).

الفعل؛ لتضمّن الفعل مشقّةَ الحركة، وعدمِ المشقّة في التّرك، وما يكونُ حصُول مقصُوده أوقعَ؛ يكون أولَى بالمحافظة عليه[١٠٦٠].

ومَن راحَ يتأمّل كلام العلماء حول هذه القاعدة يجد أنّ عامّة مَن انتصر لها علّل ذلك باعتناء الشّارع بدفع المفاسد أكثر من اعتنائه بجلب المصالِح؛ قال القرافيّ: «فإن اختلفوا هل هو حرامٌ أو واجبٌ؟ فالعقاب مُتوقّعٌ على كل تقدير؛ فلا ورع إلا أن نقول: إنّ المحرّم إذا عارضه الواجبُ قُدّم على الواجب؛ لأنّ رعاية درء المفاسد أولَى من رعاية حصُول المصالِح»[١٠٦١].

وقد تردُ بعضُ المسائل الفرعيّة على خلاف هذا الأصل؛ وذلك يحصُل غالباً حيثُ تعظمُ المصلحةُ، ويقوى أثرُها[١٠٦٢]؛ ومن هذه المسائل إلزام المُستحاضة بالصّلاة مع جريان دمها؛ قال العزّ بنُ عبد السّلام: «فإن قيل الصّلاة مع الحيض حرامٌ، ومع الطّهر واجبةٌ فلم قدّمتم الاحتياط لتحصيل مصالِح الصّلاة على الاحتياط لدرء مفسدة الصّلاة في الحيض؟ قلنا: إنّ الطّهارة شرطٌ من شرُوط الصّلاة؛ فلا تُهمل المصالِح الحاصلةُ من أركان الصّلاة وسائرِ شرائطها بفوات شرطٍ واحدٍ؛ فانّ مصالِح الصّلاة خطيرةٌ عظيمةٌ لا تُدانيها مصلحةُ الطّهر من الحيض؛ لأنّ الطّهر منه كالتتمّة والتّكملة لمقاصد الصّلاة؛ فلا تُقدّم التّتماتُ والتّكملاتُ على مقاصد الصّلاة»[١٠٦٣].

وأمّا إن كان مقابلُ المحرّم مُفيداً للكراهة دون التّحريم؛ فلا شكّ في لزوم تقديم مُقتضي الحظر على مُقتضي الكراهة؛ وذلك لمعانٍ ثلاثة: **أوّلها**: مساواة المحرّم للمكرّه في طلب التّرك، وزيادته عليه بما يدلّ على اللّوم عند الفعل. **ثانيها**: أنّ المقصود منهُما إنما هو التّرك؛ لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل، والحرمةُ أوفَى لتحصيل ذلك المقصود؛ فكانت أولَى بالمحافظة. **ثالثها**: أنّ العمل بالمحرّم لا يلزم منه إبطالُ دلالة المُقتضي للكراهة،

1060- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٧٠/٤).

1061- القرافيّ، «الفروق»: (٢١١/٤).

1062- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١٠٥/١).

1063- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١٨/٢).

وهو طلبُ التّرك، والعملُ بالمقتضي للكراهة ممّا يجوز معه الفعلُ، وفيه إبطال دلالة المحرّم، ولا يخفى أنّ العمل بما لا يُفضي إلى الإبطال يكون أولَى[١٠٦٤].

القاعدةُ الثّانيةُ: الدّليلُ الموجِبُ مقدّمٌ: وكذلك من الضّوابط المُتقرّرة في التّرجيح بين الأدلّة المتعارضة تقديم ما مفاده الوجُوب على ما مفاده النّدبُ أو الإباحة، وإنما يقدّم الواجبُ؛ لأنّ الشّارع أكّد أمرَه، وأعلى قدرَه، ورتّب على تركه العقاب؛ وفي فعله من الاحتياط لبراءة الذِّمّم من العُهدة ما ليس في فعل المندوب جزماً[١٠٦٥]؛ وفي تقرير ذلك المعنى والتّعليل له؛ يقول الشّيرازيّ: «لأنّه إذا كان واجباً فقد فُعل، وإن كان غير واجب؛ فقد استظهر واحتاط، وكلا الفعلين محمودٌ في العبادات»[١٠٦٦].

والواجب إنما يُقدّم على المندوب الذي هو من جنسه؛ وأمّا مع اختلاف الأجناس؛ فإنّ التّقديم يختلف باختلاف المصالِح التي ينطوي عليها كلٌّ منها، والمطلوبُ عندئذ التّرجيحُ بالنّظر إلى قوّة أثر المصلحة، وعمومُ النّفع الذي يُرجّى من ورائها، والإدراك الواعي لقواعد التّرجيح، والتّوظيف السّليم لها عند الحاجة إليها؛ يُعتبَرُ ضمانةً في الوصُول إلى مُوازنة سليمة يرتضيها الشّارعُ.

وعليه؛ فقد يقتضي الأمرُ في بعض الأحوال ترجيحَ المندوب على الواجب؛ وذلك يحصُل غالباً عندما تعظم مصلحة المندوب وتعمّ؛ قال القرافيّ: «إذا كانت مصلحةُ المندوب أعظمَ ثواباً؛ نُقدّم المندوبَ على الواجب»[١٠٦٧]، والتّقديمُ في الحقيقة ليس لذات المندوب، وإنما لما اعتراه من أحوال جعلته مُقدَّماً في ذلك المحلّ بذاته؛ ولا يقدحُ ذلك في المعنى العامّ الذي سبق تقريرُه، وهو أنّ الدّليل الموجب مقدّمٌ؛ لأنّه: «قد يكونُ في بعض الجنس المفضُول ما يربُو على بعض أفراد الجنس الفاضل»[١٠٦٨].

1064- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٧٠/٤)؛ وانظر أيضاً: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (١٥/٢).

1065- انظر: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٧٠/٤)، وابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (١٥/٢).

1066- الشّيرازيّ، «شرحُ اللّمع»: (٩٥٩/٢).

1067- القرافيّ، «الفرُوق»: (١٣٠/٢).

1068- السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/ ١١٣)؛ وانظر أيضاً في نفس المعنى: الزّركشيّ، «المنثُور في القواعد»: (٣٤٧/١).

ومن أمثلة التّرجيح بهذا المسلك الاحتياطيّ تقديمُ الإنفاق على الوالدين العاجزين على غيرهما من الأقارب المُعوزِين؛ وذلك لأنّ الإنفاق على الأبوين غير القادرين على الكسب أمرٌ واجبٌ اتّفاقاً؛ بخلاف الإنفاق على غيرها من الأقارب؛ فإنّه من قَبِيل فضائل الأعمال؛ قال القرافيّ: «فلهذه القاعدة قُدّم حقُّ الوالدين؛ لكونه على الفور، وكذلك حقّ السيّد والزّوج، والدّين الحالّ»[١٠٦٩].

القاعدةُ الثّالثةُ: ما مُقتضاه الاحتياط مقدّمٌ[١٠٧٠]: ومعنى هذه القاعدة أنّ الدّليلين المُتعارضين؛ إذا لَم يمكن الجمع بينهما بوجه معتبَر، وحِيجَ المجتهدُ إلى ترجيح أحدهما على الآخر؛ فإنّ من المعانِي التي ينبغي أن يُراعيها في الأخذ والاطّراح؛ تقديمُ ما مُقتضاه الاحتياط على غيره، ولذلك صورٌ كثيرةٌ من أبرزها:

الصّورةُ الأولى:- أن يكون أحدُهما ناقلاً عن أصل البراءة، والآخرُ مقرّراً له؛ فإنّ النّاقل عنها مقدّمٌ[١٠٧١]؛ وبذلك المعنى رجّح الجمهُور الحديث الذي رواه مالكٌ وغيرُه عن بُسرة بنت صفوان أنّ النبيّ ﷺ قال: «إذا مسّ أحدُكم ذكرَه؛ فليتوضّأ»[١٠٧٢] على الحديث الذي رواه أحمد وغيرُه عن طلق بن عليّ أنّ رسول الله ﷺ سُئل عن مسّ الذّكر في الصّلاة؛ فقال: «هل هو إلا بُضعةٌ منك؟!»[١٠٧٣]؛ فإنّ الأوّل ناقلٌ عن الأصل وفيه زيادة تكليف؛

1069- القرافيّ، «الذّخيرة»: (١٨٣/٣)؛ وانظر أيضاً: البنّانيّ، «حاشية على شرح المحلّي»: (٣٧٤/٢)، والشّنقيطيّ، «نشر البنُود»: (٣١١/٢).

1070- انظر: التّلمسانيّ، «مفتاح الوصُول: (ص/١٢٦).

1071- انظر: التّلمسانيّ، «مفتاح الوصُول»: (ص/١٢٥)، وابن السّبكي، «الإبهاج»: (٢٣٣/٣)، والفتُوحيّ، «شرحُ الكوكب المنير»: (ص/٦٥٢).

1072- مالك، «الموطّأ»، كتاب: الطّهارة، باب: الوضُوء من مسّ الفرج، وهو حديثُ صحيحٌ بلا إشكال؛ قال ابن الجوزيّ عن إسناده: «هذا الإسنادُ لا مطعن فيه؛ قال التّرمذيّ: هذا حديثٌ صحيحٌ، وقال البخاريّ: هو أصحّ شيء في هذا الباب»؛ انظر له: «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (١٧٦/١)؛ وانظر أيضاً: ابن حجر، «التّلخيص الحبير»: (١٢٢/١)، والهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٥٥٨/١)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (١٥٠/١).

1073- أحمد، «المسند»، رقم: ١٦٣٢٩، (٢٢/٤)، وإسناده حسنٌ؛ قال ابن حجر: «صحّحه ابنُ حبان والطّبرانِيّ وابنُ حزم، وضعّفه الشافعيّ وأبو حاتم وأبو زُرعة والدّارقطنيّ والبيهقيّ وابن الجوزيّ»؛

بخلاف الثّانِي؛ فإنّ حكمه موافقٌ لأصل البَراءة؛ وقد تعارضا في مُقتضى الحكم؛ فيقدّم النّاقلُ على المقرّر احتياطاً للعبادة(١٠٧٤).

الصّورةُ الثّانيةُ:- أن يكون أحدهما مُثبتاً لخبر شرعيّ والآخر نافياً له؛ فإنّ المُثبت مقدّمٌ احتياطاً(١٠٧٥)؛ وبذلك رجّح بعضُ العلماء حديث بلال ﷺ أنّ النبيّ ﷺ دخل البيت فصلّى فيه(١٠٧٦)؛ على حديث أسامة ﷺ أنّه دخله، ولَم يُصلّ فيه(١٠٧٧)؛ لأنّ في المثبت زيادةَ علم؛ فقدّم على النّافِي لها احتياطاً لها من الفوات، وذلك التّقديم ليس جارياً على إطلاق؛ وإنما هو مشروطٌ بكون النّفي مبنيّاً على أصالة العدم؛ قال التّفتازانِيّ: «النّفيُ إن كان مبنيّاً على العدم الأصليّ؛ فالمُثبت مُقدّمٌ، وإلاّ؛ فإن تحقّق أنّه بالدّليل؛ تساويَا، وإن احتمل الأمرين؛ يُنظر ليُتبيّن الأمر»(١٠٧٨).

الصّورةُ الثّالثةُ:- أن يكون المعنى العامّ لأحدهما مُتساوقاً مع أدلّة التّحريم، والآخر بعيداً عنها، ويتعذّر على المجتهد الجمعُ بينهما بوجه مُعتبَر؛ فإنّ المتساوق معها مقدّمٌ على غيره احتياطاً؛ وفي تقرير ذلك المعنى والتّنويه به؛ قال ابنُ عبد السّلام: «إذا تقاربت الأدلّة؛ فما كان أقربَ إلى أدلّة التّحريم تأكّد اجتنابُه، واشتدّت كراهتُه، وما كان أقربَ إلى أدلّة

انظر: «التّلخيص الحبير»: (١/١٢٥)؛ وانظر: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (١/٧٧)، والهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (١/٥٥٦)، والألبانِيّ، «تمام المنّة»: (ص/١٠٣).

1074- وللعلماء تجاه هذا التّعارض الواقع آراء عدّةٌ؛ لخّصها ابن القيّم بقوله: «صحّ عن النبيّ ﷺ الأمرُ بالوضوء من مسّ الذّكر، ورُوي عنه خلافُه.. وقد قيل: إنّ هذا الخبر لَم يصحّ، وقيل: بل هو منسوخٌ، وقيل: بل هو محكمٌ دالٌّ على عدم الوجوب، وحديثُ الأمر دالٌّ على الاستحباب؛ فهذه ثلاثةُ مسالك للنّاس في ذلك»؛ انظر له: «إعلام الموقّعين»: (٢/٦٣).

1075- انظر: التّلمسانِيّ، «مفتاح الوصُول: (ص/١٢٥)، والشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٦٠٧).

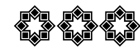
1076- أخرجه مسلمٌ، كتاب: الحجّ، باب: استحباب دخول الكعبة للحاجّ وغيره والصّلاة فيها والدّعاء في نواحيها كلّها، رقم: ١٣٢٩، (٢/٩٦٦).

1077- أخرجه مسلمٌ، كتاب: الحجّ، باب: استحباب دخول الكعبة للحاجّ وغيره والصّلاة فيها والدّعاء في نواحيها كلّها، رقم: ١٣٣٠، (٢/٩٦٨).

1078- التّفتازانِيّ، «التّلويحُ شرحُ التّوضيح»: (٢/٢١٩)؛ وانظر في المعنى عينِه: ابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبير»: (٣/١٠)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٨/٢٠٠)، وابن السّبكي، «الإبهاج»: (٣/٢٣٤)، والشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٦٠٧).

التّحليل خفّ الورعُ في اجتنابه، وإن كافأ دليلُ التّحليلُ دليلَ التّحريم حرُم الإقدامُ، ولَم يتخيّر على الأصحّ»(١٠٧٩).

وعلى كلٍّ؛ فالتّرجيحُ بين الأدلّة المتعارضة بالاحتياط يُعتبَر من المعانِي القارّة التي لا يمكنُ تجاهلها؛ وما سِيق من قواعد في هذا المطلب دليلٌ ظاهرٌ على ذلك؛ بل ولو زعم زاعمٌ بأنّ التّرجيح بين الأدلّة قائمٌ كلّه على مُراعاة الاحتياط لمصالِح الأحكام من حيثُ الثّبوت والانتفاءُ؛ لَم يكن زعمُه مُستغرباً؛ قال الجُوينيّ: «إذا تعارض ظاهران أو نصّان، وأحدُهما أقربُ إلى الاحتياط؛ فقد ذهب أكثرُ الفقهاء إلى أنّ الأحوط مُرجّحٌ على الثّاني، وزعمُوا أنّ الذي يقتضيه الورعُ واتّباعُ السّلامة هذا، واحتجّوا بأن قالوا: اللائقُ بحكمة الشّريعة ومحاسنها الاحتياط»(١٠٨٠).



1079- ابنُ عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/١٠٩).

1080- الجُوينيّ، «البُرهان»: (٢/٧٧٩).

المبحثُ الثّاني:

أثرُ الاحتياط في التّقعيد الفقهيّ

وفيه القواعدُ الآتية:

القاعدةُ الأولى: إذا اجتمع الحلال والحرام غُلّب الحرام.

القاعدةُ الثّانيةُ: القادرُ على اليقين لا يأخذُ بالظنّ.

القاعدة الثّالثةُ: الشكّ لا تُناط به الرّخصُ.

القاعدةُ الرّابعةُ: درءُ المفاسد مقدّمٌ على جَلب المصالِح.

القاعدة الخامسةُ: المعاملةُ بنقيض المقصُود الفاسد أصلٌ.

القاعدة السّادسةُ: عند تعارُض الأصلين يُؤخذ بالأحوط.

القاعدةُ السّابعةُ: ما حرُم استعمالُه حرُم اتّخاذه.

القاعدة الثّامنةُ: ما لا يُباح عند الضّرورة لا يجوزُ فيه التحرّي.

القاعدة التّاسعةُ: الحدود تُدرأ بالشّبهات.

القاعدةُ العاشرةُ: الخروجُ من الخلاف مُستحبٌّ.

تمهيد: قد انبثق عن مبدأ الاحتياط الشّرعيّ عددٌ كبيرٌ من القواعد الفقهيّة التي تعودُ في أصل تقريرها إلى معناه؛ وتجدرُ الإشارة ابتداءً إلى أنّ المقصود الأهمّ من عقد هذا المبحث هو إظهارُ أثر الاحتياط في التّقعيد الفقهيّ، وما نتج عن ذلك من فرُوع وجُزئيّات لا ينتهي إليها العدُّ؛ وذلك مُتحقّقٌ بذكر أبرز المعانِي التي من شأنِها أن تُعطي القارئ تصوّراً كليّاً عن الموضُوع؛ دُون صرف الجهد والوقت في تكرار ما تَمّ تدوينُه وتحريرُه قديماً وحديثاً؛ إذ إنّ السّعي في جمع كلّ القواعد الفقهيّة التي كان للاحتياط أثرٌ في تقريرها؛ سيستغرقُ أكثر ما تَمّ تسويدُه؛ فإنّ هناك كمّاً هائلاً من المعانِي الكليّة التي يمكننا عدُّها في حساب الاحتياط بمعناه الشّامل؛ بوجهٍ أو بآخر.

وفيما يأتي تعريجٌ على أبرز هذه المعانِي التي تُعتبَرُ أصُولاً في بابِها، وأجمع الفقهاءُ من مختلف المذاهب على تقعيدها، والتّعامل معها مُباشرةً، والتّحاكمِ إلى مدلولاتِها في فتاوى النّوازل والوقائع التي تَعِنّ؛ وكان لها آثارٌ واضحةٌ في واقع التّشريع العمليّ بمختَلِف مجالاته الواسعة.

القاعدةُ الأولى:

إذا اجتمع الحلال والحرام غُلّب الحرام[١٠٨١]

هذه القاعدة تُعدّ من أبرز القواعد الفقهيّة المنبثقة عن مبدأ الاحتياط الشّرعيّ؛ والمراد بالحلال فيها ما كان من قَبِيل ما يجوزُ فعلُه وتركُه؛ فهو أعمّ من المباح بمعناه الاصطلاحيّ، ويشمل المندوب والمكروه والمباح بمعناه الخاصّ؛ قال ابن أمير الحاجّ في معِرض كلامه عن القاعدة: «والمرادُ بالإباحة هنا:- جوازُ الفعل والتّرك؛ ليدخل فيه المكروهُ والمندوبُ والمباح المُصطلَح عليه»[١٠٨٢].

والمعنى أنّ الأصل العامّ في التّعامل مع المسائل التي يجتمع فيها الحلالُ والحرام، ويتعذّر الإقدامُ على فعل المباح إلا بمباشرة الممنُوع؛ هو لزوم ترك الجميع؛ تغليباً لجهة الحظر على جهة الإباحة؛ «لأنّ ذلك الفعل إن كان حراماً؛ كان ارتكابُه ضرراً، وإن كان مُباحا؛ فلا ضرر في تركه ولا بأس»[١٠٨٣]؛ قال الزّركشيّ: «قال الأئمّةُ: وإنما كان التّحريمُ أحبّ؛ لأنّ فيه تركَ مُباح لاجتناب محرّم، وذلك أولَى من عكسه»[١٠٨٤].

وهذه القاعدة جاريةٌ على معنى العمُوم والاطّراد فيما هو مباحٌ خالصٌ على رأي أكثَر الأصُوليّين والفقهاء[١٠٨٥]، وأمّا إذا كان الحلالُ واجباً لذاته أو لغيره[١٠٨٦]، أو كان من قَبِيل الحوائج التي يترتّب على فواتِها لحوقُ المشقّة والحرج بعامّة المكلّفين؛ فإنّ التّرجيح فيها يختلف تبعاً لاختلاف أنظار الفُقهاء في الوقائع التي تتجاذبُها مثلُ هذه التّعارُضات؛ ولا

1081- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١/١٢٥)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٠٥)، والحمويّ، «غمزُ عيون البصائر»: (١/٣٣٥).

1082- ابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبير»: (٣/٢١).

1083- انظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبير»: (٣/٢١)؛ وانظر أيضاً: ابن نجيم، «البحرُ الرّائق»: (١/١٤٣).

1084- الزّركشيّ، «المنثُور»: (١/١٢٦).

1085- انظر: ابن أمير الحاجّ، «التّقريرُ والتّحبير»: (٣/٢١)، وابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/١١٤)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١/٣٤٢).

1086- قد يُطلقُ على الواجب بأنّه حلالٌ؛ من حيثُ كونُه مأذوناً في فعله في الأصل، واختصّ بزيادة المطالبة، والمنع من التّرك.

يمكن حينئذ الجريُ فيها على قانون واحد مُطّرد لا يختلف؛ فقد يكون التّرجيحُ للحلال، وقد يكونُ للحرام، وبيانُ ذلك فيما يأتي:

أوّلاً:- إنّ كان الحلالُ من قَبِيل الواجبات: فالظّاهرُ من موارد الشّرع المختلفة أنّ «الذي ينبغي عملُه هو الاجتهاد في إزالة هذا التّعارض بترجيح الجانب الذي مصلحتُه أهمّ في نظر الشّرع؛ فقد يُرجّحُ الواجبُ، وقد يُرجحّ الحرام»[١٠٨٧]؛ وإن كان البعضُ قد عمّم القول بلزوم تقديم مصلحة الواجب[١٠٨٨].

ومبنى هذا التّقرير:- النّظرُ في أقوال العلماء وتفريعاتِهم؛ فإنّ فيها ما يُشبه التّصريح برعاية ذي المصلحة الأعظم؛ فقد علّلوا تغليب الحرام على الحلال بأنّ رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصُول المصالِح؛ وذلك مُعلمٌ بأنّ مفسدة الحرام إذا كانت مغمُورةً في مصلحة الحلال؛ لَم يُلتفت إليها، وجاز الإقدام على الفعل المشتبه أمرُه؛ ولو مع مباشرة المحرَّم؛ قال ابنُ تيميّة: «قولُ النّبيّ ﷺ: الحلال بيّنٌ والحرام بيّنٌ، وبين ذلك أمورٌ مُشتبهاتٌ[١٠٨٩]؛ إنّما يقتضي اتّقاء الشّبهات التي يشتبهُ فيها الحلالُ بالحرام؛ بخلاف ما إذا اشتبه الواجبُ أو المُستحبُّ بالمحظور»[١٠٩٠].

وممّا يشهدُ لهذا المعنى ويُؤيّدُه ما يأتي ذكرُه:-

- ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ مرّ بمجلس فيه أخلاطٌ من المسلمين والمشركين عبدةِ الأوثان واليهود؛ فسلّم عليهم[١٠٩١]؛ وقد حكى النّوويّ وغيرُه إجماع العلماء على جواز الابتداء بالسّلام على قوم فيهم مُسلمون

1087- انظر: بلكا، «الاحتياط»: (ص/٢٤٠)؛ وليس ذلك مناقضاً لما تَمّ تقريرُه سابقاً؛ من أنّ المانع مقدّمٌ على المقتضي؛ فإنّ محلّ التّعارُض هناك هو أصل الحكم ودليله؛ بخلاف التّعارُض هنا؛ فإنّ محلّه هو مناط الحكم وواقعُه.

1088- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٣٣/١)؛ وانظر أيضاً: الآمديّ، «الإحكام»: (٢٦٩/٤).

1089- تقدّم تخريجه؛ انظر: (ص/٥٢).

1090- ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٣١٠/٢١)؛ وانظر: القرافيّ، «الفروق»: (٢١١/٤).

1091- البخاريّ، كتاب: الاستئذان، باب: التّسليم في مجلس فيه أخلاطٌ من المسلمين والمشركين، رقم: ٥٨٩٩، (٢٣٠٧/٥)، مسلمٌ، كتاب: الجهاد والسّير، باب: في دعاء النّبيّ ﷺ وصبره على أذى المنافقين، رقم: ١٧٩٨، (١٤٢٢/٣).

وكفّارٌ[١٠٩٢]؛ وواضحٌ من هذه الواقعة أنّ الشّارع قدّم مصلحة إفشاء السّلام ونَشره بين النّاس على مفسدة النّهي عن إلقائه على مَن ليس أهلاً له.

- الوفاقُ الحاصلُ على تقديم الحلال على الحرام في بعض المسائل؛ ومن ذلك إيجابُهم الهجرةَ على المرأة المسلمة من ديار الأعداء إلى ديار الإسلام؛ ولو لَم يكن معها محرمٌ يُرافقها؛ وذلك السّفر ثابتُ الحرمة لنهي الشّارع المؤكّد عنه[١٠٩٣]؛ لما قد ينتجُ عنه من مفاسد وأضرار؛ ولكنّها اعتُبرت في مُقابل مفسدة البقاء بين أظهر الأعداء كالمنعدمة، ولزمها السّفرُ على أيّ حال[١٠٩٤].

ثانياً:- إن كان الحلالُ من قَبِيل الحاجيّات: والتي يلحقُ المكلّفين بفواتِها حرجٌ غيرُ مألوف؛ فإنّ مُقتضى قواعد رفع المشقّة والحرج الثّابتة على وجه القطع واليقين:- هو الحكم بجواز الإقدام على ذلك المُباح؛ ولو آل الأمرُ إلى ملابسة الممنُوع؛ وفي ذلك يقول الشّاطبيّ: «القواعدُ المشرُوعة بالأصل إذا داخلتها المناكرُ كالبيع والشّراء والمخالطة والمُساكنة؛ إذا كثُر الفساد في الأرض، واشتهرت المناكرُ؛ بحيث صار المكلّف عند أخذه في حاجاته، وتصرّفه في أحواله لا يسلمُ في الغالب من لقاء المُنكر أو مُلابسته؛ فالظّاهر يَقتضي الكفّ عن كلّ ما يُؤدّيه إلى هذا؛ ولكن الحقّ يقتضي أن لا بُدّ له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبةً بالجزء أو بالكلّ، وهي إمّا مطلوبٌ بالأصل، وإمّا خادمٌ للمطلوب بالأصل؛ لأنّه إن فُرِض الكفُّ عن ذلك أدّى إلى التّضييق والحرج، أو تكليفِ ما لا يُطاق، وذلك مرفوعٌ عن هذه الأمّة؛ فلا بُدّ للإنسان من ذلك؛ لكن مع الكفّ عمّا يُستطاع الكفّ عنه، وما سواه فمعفوٌّ عنه؛ لأنّه بحكم التبعيّة لا بحكم الأصل»[١٠٩٥].

1092- انظر: النّوويّ «شرحُ مسلم»: (١٥٨/١٢)؛ والعينيّ، «عمدة القاري»: (١٥٦/١٨).

1093- وذلك فيما رواه البخاريّ ومسلمٌ وغيرُهما عن ابن عبّاس ﷺ أنّ النبيّ ﷺ قال: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجلٌ إلا ومعها محرمٌ»؛ البخاريّ، كتاب: الحجّ، باب: حجّ النّساء، رقم: ١٧٦٣، (٦٥٨/٢)، مسلمٌ، كتاب: الحجّ، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم: ١٣٤١، (٩٧٨/٢).

1094- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣٣٨/١)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١١٥)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (٣٣٥/١).

1095- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٣٢/٣).

ولهذا المعنى جوّز العلماء دخُول الحمام؛ مع ما فيه من المنكر غالباً؛ لكن لما كان المنع منه ينتجُ عنه من الحرج العامّ ما يعود على حاجات النّاس ومنافعهم بالإخلال، ويوقع الكثير منهم في صنُوف المشاقّ؛ أُجيز دخولُه مع اتّقاء المحظور قدر الإمكان؛ قال ابنُ العربيّ: «فإن قيل: فالحمّام دارٌ يغلب فيها المنكرُ؛ فدخولها إلى أن يكون حراماً أقربُ منه إلى أن يكون مكروهاً؛ فكيف أن يكون جائزاً؟ قُلنا: الحمّام موضعُ تداو وتطهّر؛ فصار بمنـــزلة النّهر؛ فإنّ المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهُرِ المنكرات؛ فإذا احتاج إليه المرءُ دخله، ودفع المُنكرَ عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان؛ فالحمّام كالبلد عموماً، وكالنّهر خصوصاً»[١٠٩٦].

وأمّا إذا اشتبه الأمرُ، ولَم تترجّح جهةٌ على أخرى؛ فإنّ الموضع يصير بلا شكّ موضعَ اشتباه، «وعند ذلك قد لا يجد الفقيهُ بُدّاً من اللّجوء إلى الأخذ بمبدأ الاحتياط والحذر في شأن الحلّ والحرمة؛ وقد يُغلّب جانب الحرمة أو التّرك أو ما في معناهما؛ أخذاً بالحزم، وإبراء للذمّة»[١٠٩٧].

والضّابط العامّ في مثل هذه الأحوال هو النّظرُ إلى نسبة الحرام من الحلال؛ فكلّما كثُر الحرامُ رجَح جانبُ الحرمة، وكلّما قلّ رجَح جانبُ الحلّ؛ حتّى يؤول الأمرُ إلى إلغاء أحد الطّرفين؛ قال ابنُ عبد السّلام: «وبين هاتين الرُّتبتين من قلّة الحرام وكثرته مراتبُ محرّمةٌ ومكروهةٌ ومباحةٌ، وضابطُها:- أنّ الكراهة تشتدُّ بكثرة الحرام، وتخفّ بكثرة الحلال، فاشتباهُ أحد الدّينارين بآخر سببُ تحريم بيّن، واشتباهُ دينار حلال بألف دينار حرام سببُ تحريم بيّن، وبينهما أمورٌ مُشتبهاتٌ مبنيّةٌ على قلّة الحرام وكثرته بالنّسبة إلى الحلال؛ فكلما كثُر الحرام؛ تأكّدت الشّبهة، وكلّما قلّ؛ خفّت الشّبهة إلى أن يُساوي الحلالُ الحرامَ؛ فتستوي الشّبهات»[١٠٩٨].

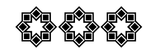
1096- نقله عنه الشّاطبيّ في «الموافقات»: (٣/٢٣٢)؛ وانظر: ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٢١/٣١٠)، والنّوويّ، «المجموع»: (٩/٣١١).

1097- انظر: السّنوسيّ، «الاجتهاد بالرّأي»: (ص/٢٣٠).

1098- ابنُ عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (١/٨٤)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٤/١٨٠)، والزّركشيّ، «المنثور»: (١/١٢٦).

وللفقهاء قاعدةٌ أخرى مشهورةٌ في هذا الباب، وهي قولهم: «الحرام لا يُحرّم الحلال»[١٠٩٩]؛ ويقصدون بِها أنّ اختلاط الحرام بالحلال لا يُصيّر الحلال حراماً، وقد فهم منه البعضُ أنّ مُقتضاها مناقضٌ لمقتضى قاعدة: «إذا اجتمع الحلالُ والحرام غلّب الحرام»؛ والواقع أنّها مكمّلةٌ لها، وليست مُناقضةً؛ وفي بيان ذلك يقول ابنُ السّبكيّ: «وليس بِمُعارِض؛ لأنّ المحكوم به في الأوّل إعطاءُ الحلال حكمَ الحرام تغليباً واحتياطاً؛ لا صيرورتُه في نفسه حراماً»[١١٠٠].

وقد سبق التّلميحُ في غير ما موضعٍ إلى أنّ الاحتياط في باب الحرمة عند قوّة الشّبهة لا يجعلُ الحلال حراماً في نفس الأمر، وإنما يُعطيه حكمَه في مقام العمل والامتثال؛ وذلك لأنّ «الحلال لا ينقلبُ حراماً البتّة؛ ما دام وصفُه باقياً، وإنما حرم تناوله؛ لأنّه تعذّر الوصولُ إليه إلا بتناول الحرام؛ فلم يجز تناولُه»[١١٠١].



1099- السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١١٥)؛ وأصلُ القاعدة لفظ حديث أخرجهُ الدّارقطنيّ عن أمّ المؤمنين عائشة أنّ النبيّ ﷺ قال: «لا يحرم الحرام الحلال»؛ الدّارقطنيّ، «السّنن»، كتاب: النّكاح، باب: المهر، رقم: ٨٨، (٣/٢٦٨)؛ وهو حديثٌ ضعيفٌ في إسناده مقالٌ؛ انظر: الهنديّ، «كنز العمّال»: (١٦/٣٨٢)، وابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٢/٢٧٦)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٦/٢٨٨).

1100- ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١/٣٨٠).

1101- انظر: ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٣/٢٥٧).

القاعدةُ الثّانيةُ:

القادرُ على اليقين لا يأخذُ بالظنّ[(١١٠٢)]

هذه القاعدةُ تُعتبَر من أبرز القواعد الاحتياطيّة، وهي تعني أنّ العمل بالظنّ لا يسوغُ في المواقع التي يمكنُ الوقوف فيها على الحقيقة دون مشقّة وحرج؛ وذلك لأنّ تجويز العمل بالظنّ في مسائل الفرُوع معلّلٌ بامتناع الوصُول إلى العلم؛ فإذا أمكن دَركُه؛ لَم يعد للالتفات إلى الظنّ مجالٌ؛ قال القرافيّ: «الأصلُ ألاّ تُبنَى الأحكامُ إلا على العلم؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علمٌ﴾[(١١٠٣)]؛ لكن دعت الضّرورةُ للعمل بالظنّ؛ لتعذّر العلم في أكثر الصّور؛ فتثبتُ عليه الأحكام؛ لنُدرة خطئه، وغلبة إصابته، والغالبُ لا يُتركُ للنّادر، وبقيَ الشكّ غيْرَ مُعتبَرٍ إجماعاً»[(١١٠٤)].

والمضمونُ العامّ لهذه القاعدة يمثّل رأي أكثر الأصُوليّين والفقهاء؛ بل حكى ابن أمير الحاجّ الإجماع عليه؛ حيثُ قال: «لا يجوزُ الظنُّ مع القُدرة على اليقين إجماعاً، ومن ثَمّة حرُم على مُعاين القبلة الاجتهادُ فيها»[(١١٠٥)]؛ غير أنّ المتأمّل في مسائل الفرُوع قد يلوحُ له بعضُ النّزاع في حدود العمل بِها، وليس في أصل المعنى الذي قامت عليه[(١١٠٦)]؛ وكثيراً ما يذكر البعضُ في هذا الموضع مسألةَ الاجتهاد في الثّياب والأوانِي، ويُدلّل بِها على وجود الخلاف المطلق في أصل هذه القاعدة؛ وفي ذلك نظرٌ؛ من وجهين:-

---

1102- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٣٥٤)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٨٤).

1103- سُورة الإسراء، الآية: (٣٦).

1104- القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١/١٧٧).

1105- ابن أمير الحاجّ، «التّقرير والتّحبير»: (٣/٢٩٩)؛ وانظر: العطّار، «حاشية العطّار على المحلّي»: (٢/٤٢٦).

1106- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (١/١٥٣)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/٣٥٤)، والسّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/١٨٤).

الأوّل:- أنّ مسألة تجويز الاجتهاد في الثّياب والأواني مفروضةٌ في حقّ مَن له ثوبٌ أو إناءٌ آخر يمكنه استعماله[١١٠٧]؛ وهم لا يختلفون في أنّ مَن لَم يكن له غيرُهما، وأمكنه معرفةُ الطّاهر منهما؛ لَم يجز له التّعويلُ على الظنّ مع إمكان الوصُول إلى العلم.

الثّاني:- وعلى التّسليم بذلك؛ فإنّ الظنّ فيها قد استند إلى أصلٍ تقوّى به، وأجاز إقامتَه مقام اليقين، وهو أصل الطّهارة في الأشياء، والحلّ في المنافع، ومعلومٌ أنّ الأصُول لا تُترك لمجرّد الشّكوك، ولو كان الموضعُ مما يمكن فيه الوصُول إلى اليقين؛ وفي التّنويه بذلك المعنى يقول الشّوكانيّ: «وينبغي أن يُقال هنا: ولا ترتفعُ أصالة الطّهارة إلا بناقلٍ شرعيٍّ قد دلّ الدّليل على صلاحيّته للنّقل.. ثُمّ ليس من الورع أن يَسأل مَن عرف أنّ الأصلَ الطّهارة عن وجُود ما ينقُل عنها؛ بل يقفُ على ذلك الأصل حتّى يبلغ إليه النّاقلُ»[١١٠٨].

والذي يمكنُ الخلوصُ إليه من مجمُوع ما ذكرُوه حول هذه المسألة؛ أنّ الظنّ إنما يقومُ مقام اليقين، ويعملُ عملَه؛ إذا استوفى شرطين:-

أوّلهما: أن لا يكون ممّا طلب فيه الشّارعُ تحصيلَ اليقين، وتعبّدنا به، وذمّ المكتفين فيه بالظنّ مع إمكانهم تحصيل العلم؛ لأنّ ذلك يجعله من الباطل الذي لا يُغني عن الحقّ ولا يقومُ مقامه في شيءٍ؛ قال الزّركشيّ: «إن كان ممّا يُعتدّ فيه بالقطع لَم يَجز قطعاً؛ كالمجتهد القادر على النصّ لا يجتهدُ، وكذا إن كان بمكّة لا يجتهدُ في القبلة»[١١٠٩].

ثانيهما: أن يكون الظنّ قويّاً بحيث يكاد يبلغُ درجة المقطُوع به، وأمّا الظنّ الضّعيفُ لضعف الأمارة المستند إليها؛ فإنّه لا يُغني عن اليقين، ولا يقوم مقامه مع إمكان تحصيله، وعلى ذلك تُحمل المسائل التي ورد فيها عن بعض الفقهاء تجويزُ العمل بالظنّ مع القدرة على الوصول إلى العلم، والاطّلاع على حقيقة الواقع[١١١٠].

1107- انظر: النّوويّ، «المجموع»: (٢٤٥/١).

1108- الشّوكانيّ، «السّيلُ الجرّار»: (٦٠/١).

1109- الزّركشيّ، «المنثور»: (٣٥٥/٢)؛ وانظر أيضاً: السّرخسيّ، «أصُول السّرخسيّ»: (١٤١/٢)، والآمديّ، «الإحكام»: (٥٥/٤).

1110- انظر: السّيوطيّ في «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٨٥)، والأنصاريّ، «شرح البهجة الورديّة»: (٦٧/١)، والهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (٣٠٥/٧).

ومبنى هذا التّقرير: هو النّظرُ في الفرُوع؛ فإنّها شاهدةٌ على التّفريق بين الظنّ القويّ والظنّ الضّعيف؛ حيثُ أجازوا في صُورٍ كثيرةٍ الاعتمادَ على الظنّ القويّ مع القُدرة على تحصيل العلم؛ ووجهُ ذلك هو المشيُ على قانون الشّرع المطّرد في اعتبار الغالب كالمحقّق، والتّسويةِ بينهما في إثبات الأحكام ونفيها؛ لنُدرة وقوع التّخالف بينهما[١١١١]؛ ومن ذلك تفريقهم بين الاجتهاد في الوقت والاجتهاد في القبلة؛ فجوّزوا في الأوّل العمل بغلبة الظنّ مع إمكان الوصُول إلى اليقين، ومنعُوه في الثّاني إلا معَ تعذّر الوصُول إلى اليقين؛ وفي ذلك يقول الهيتميّ: «يُفرّق بين الاجتهاد في الوقت والاجتهاد في القبلة؛ بأنّ الأمارات المحصّلة للظنّ بدخول الوقت أقوى من أمارات القبلة؛ فكان الظنّ في الوقت أقوى؛ فأُلحق فيه باليقين لقوته، ولَم يُلحق في القبلة باليقين لضعفه»[١١١٢].

والنّزعةُ الاحتياطيّة في تقعيد هذا المعنى ظاهرةٌ؛ فإنّ ترك المحالّ التي لا يسلمُ فيها المكلّف من احتمال الوقوع في الخطأ إلى المحالّ التي يستيقنُ فيها السّلامة من ذلك؛ غايةُ ما يُقصد من انتهاج مسالك الحيطة، والأخذ بالجدّ والحزم في مقام امتثال التّكاليف، والوفاء بالحقوق؛ قال المقّري: «المُعتبَرُ في الأسباب والبَراءة وكلِّ ما ترتّبت عليه الأحكام: العلمُ؛ ولما تعذّر أو تعسّر في أكثَر ذلك؛ أُقيم الظنّ مقامَه؛ لقُربه منه، ولذلك سمّي باسمه.. وبقي الشكّ على أصل الإلغاء»[١١١٣].

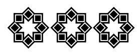
ومن هنا؛ «فيجبُ أن نسعى أوّلاً وأخيراً إلى طلب اليقين التامّ في أحكامنا، وطلب الضّبط التامّ في مقاديرنا، وطلب الكمال لأعمالنا؛ لأنّ الظنّ إنما جاز ترخيصاً وتيسيراً على العباد لعجزهم وضعفهم، وهذا لا يُلغي الأصل؛ بل يبقى الأصلُ قائماً مطلوباً على قدر الاستطاعة.. ومتى تيسّر للنّاس إجراءُ عقودهم وُمعاملاتهم على المعاينة، وعلى اليقين والضّبط التّامّ؛ لَم يجز لهم العدولُ عنه، ومتى أمكن إقامةُ البيّنات والشّهادات على التحقّق والتيقّن؛ لَم يجز الاعتمادُ على القيل والقال، وظواهر الأحوال، ومتى وجد العلماء دليلا

1111- انظر: الونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٥٨)، وابن نجيم «الأشباهُ والنّظائر»: (ص/٨٣)، وابن قُدامة، «المُغني»: (١١/٥).

1112- الهيتميّ، «الفتاوى الفقهيّة الكبرى»: (١٢٨/١).

1113- المقّري، «القواعدُ»: (٢٤١/١)؛ وانظر في نفس المعنى أيضاً: البصريّ، «شرحُ العُمد»: (١٤٨/٢)، والشّربينيّ، «مغني المحتاج»: (٣٢٧/١).

قطعيّاً؛ لَم يبق لهم مجالٌ للاجتهاد والظنّ..»[١١١٤]؛ وفي تقرير ذلك المعنى على وجه العموم والإجمال؛ يقول البصريّ: «الظنُّ إنما يكون له حكمٌ، ويحسنُ ورُود التّعبّد به في الأمر الذي لا يكون إلى العلم به سبيلٌ»[١١١٥].



1114- انظر: الرّيسُونيّ، «نظريّةُ التّقريب والتّغليب»: (ص/٢٤٤).

1115- البصريّ، «شرحُ العُمد»: (١٤٨/٢).

القاعدة الثّالثةُ:

الشكّ لا تُناط به الرّخص[١١١٦]

الرّخصُ هي الأحكام الثّابتةُ على خلاف الأصل لعذر عارضٍ على وجه التّسهيل[١١١٧]، والشكّ التّردّد في الشّيء بين الثّبوت والانتفاء؛ دون ترجّح لأحد الطّرفين[١١١٨]، ومعنى القاعدة أنّ العدول عن حكم الأصل إلى الاستثناء على وجه الترخّص لا يسُوغ إلا مع قيام السّبب المجوِّز له يقيناً أو ظنّاً يقوم مقام اليقين، وأمّا مع التردّد في قيامه دون ترجّح لأحد الطّرفين؛ فلا يجوزُ تركُ حكم الأصل الثّابت لمجرّد الشكّ؛ لأنّ اليقين لا يُترك للاحتمال العريّ عمّا يسنده ويقومُ به.

وأصلُ هذه القاعدة يقوم به معنى مُتقرّرٌ بما يُشبه القطع؛ وهو أنّ الأحكام الشّرعيّة لا تُبنى على الموهومات[١١١٩]؛ والأصلُ هو العمل بمقتضى العزائم؛ حتى قيامِ السّبب الذي يُبيح العدول عنها إلى الرُّخص؛ قال الشّاطبيّ: «العزيمةُ هي الأصل الثّابتُ المتّفق عليه المقطوعُ به، وورُود الرّخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً؛ فلا بُد أن يكون سببُها مقطوعاً به في الوقوع»[١١٢٠]؛ وفي السّياق عينِه يقول الخطابيّ: «الأصلُ أنّ الرّخص تُراعى فيها شرائطُها التي لها وقعت الإباحة؛ فمهما أُخِلّ بشيءٍ منها عاد الأمرُ إلى التّحريم الأصليّ»[١١٢١].

والعذرُ الذي يُبيح الترخّص هو الحرجُ؛ فإن تُحقِّق وجودُه بمشقّة خارجةٍ عن المألوف؛ فهو من أسباب التّخفيف اتّفاقاً، والأخذُ معه بالرّخص محلُّ جواز بلا مُنازع،

1116- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١/١٣٥)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٤١)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (٢٦/٢٠٥).

1117- انظر: ابن السّبكيّ، «الإبهاج»: (١/٨١)؛ وراجع أيضاً: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٣٠١).

1118- انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٦٨).

1119- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (١/٢١٨)، والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١/١١٠)، والزّيلعيّ، «تبيينُ الحقائق»: (٣/١٥٢).

1120- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٣٢٣).

1121- الخطابيّ، «معالِم السّنن»: (٤/٢٧٠).

وكذلك إذا كان مظنوناً؛ لأنّ الظنّ الرّاجح مُلحقٌ باليقين في مقام الامتثال[١١٢٢]؛ سواءٌ أكان مُستنداً إلى سبب مُعيّن؛ كمن دخل في الصوم؛ فلم يُطق الإتمام، أو شرع في الصّلاة؛ فلم يقدر على القيام؛ أم كان «مُستنداً إلى سببٍ مأخوذٍ من الكثرة، والسّببُ موجودٌ عيناً؛ بمعنى أنّ المرض حاضرٌ، ومثله لا يُقدر معه على الصّيام ولا على الصّلاة قائماً، أو على استعمال الماء عادة؛ كأن يُجرّب نفسَه في شيءٍ من ذلك.. فهذا قد يُلحق بما قبله، ولا يقوى قوّته؛ أمّا لُحوقُه به؛ فمن جهة وجُود السّبب، وأمّا مُفارقته له؛ فمن جهة أنّ عدم القدرة لَم يُوجد عنده؛ لأنّه إنما يظهرُ عند التلبّس بالعبادة، وهو لَم يتلبس بِها على الوجه المطلوب في العزيمة حتى يتبيّن له قدرتُه عليها، أو عدم قدرته؛ فيكون الأولى هنا الأخذُ بالعزيمة إلى أن يظهر بعدُ ما يبنِي عليه»[١١٢٣].

وأمّا العذرُ المُتوهّم؛ وهو الذي لَم يُوجد معه السّبب المُرخَّص لأجله، ولَم تكن المشقّة معه خارجةً عن المعتاد على وجه مُحقّق؛ فالأصلُ العامّ فيه عدمُ جواز البناء عليه في الأخذ بالرّخص؛ «إذ لا يصحّ أن يُبنَى حكمٌ على سبب لَم يُوجد بعدُ؛ بل لا يصحّ البناءُ على سبب لَم يُوجد شرطُه»[١١٢٤].

ولهذا المعنى لَم يُجوّز الفقهاءُ المسح على الخفّين لمن شكّ هل أدخل رجليه فيهما على طهارة أو لا؟ [١١٢٥]، وأوجبُوا إتمام الصّلاة على مَن شكّ في سفره؛ هل هو من قَبِيل ما يُبيح القصر أو لا؟[١١٢٦]؛ لأنّ العذر المبيح للأخذ بالرّخصة في مثل تلك الصّور مُتوهَّمٌ؛ فلم يصحّ البناءُ عليه في العدول عن أصل العزيمة؛ فإن كان له عادةٌ مطّردةٌ؛ «نحو الظانّ أنّه تأتيه الحمّى غداً؛ بناءً على عادته في أدوارها؛ فيُفطر قبل مجيئها، وكذلك الطّاهرُ إذا بنت على

1122- انظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٢/٢٧)، وابن فرحون، «تبصرةُ الحكّام»: (١/١٤٩)؛ والبُوطيّ، «ضوابطُ المصلحة»: (ص/٢٥٤).

1123- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٣٣٤).

1124- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٣٣٥)؛ وانظر: الشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٨١).

1125- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٤١)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/١٢٠)، وابن قُدامة، «المغني»: (١/١٨٠).

1126- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٤١).

الفطر؛ ظنّاً أنّ حيضها ستأتي ذلك اليوم»[1127]؛ فقد اختلفوا فيه؛ بناءً على اختلافهم في العارض المتوقّع؛ هل يأخذ حكم الواقع أو لا؟[1128].

وفي تقرير ذلك المعنى يقول الشّاطبيّ: «فأنت ترى بالاستقراء أنّ المشقّة الفادحة لا يُلحق بها توهُّمها؛ بل حكمُها أضعفُ؛ بناءً على أنّ التوهّم غيرُ صادق في كثير من الأحوال؛ فإذاً ليست المشقّةُ بحقيقيّة، والمشقّة الحقيقيّةُ هي العلّة الموضوعةُ للرّخصة؛ فإذا لَم تُوجد كان الحكمُ غيرَ لازمٍ؛ إلا إذا قامت المظنّة، وهي السّببُ مقامَ الحكمة؛ فحينئذ يكون السّببُ مُنتهضاً على الجواز»[1129].

فعدمُ إناطة الرّخص بالشّكوك غير المستندة إلى ما يعتبِره الشّارع راجعٌ في حقيقة الواقع إلى الأخذ بالأحوط في الأحكام التي تكونُ موضعَ شكّ المكلّف؛ وفي بيان ذلك يقول الشّاطبيّ: «وكلّ مجال الظّنون لا موضعَ فيه للقطع، وتتعارضُ فيه الظّنون، وهو محلّ التّرجيح والاحتياط؛ فكان من مُقتضى هذا كلّه أن لا يُقدَم على الرّخصة مع بقاء احتمال في السّبب»[1130].

وممّا يلتحقُ بهذا المعنى ويجري مجراه؛ ما تقرّر لدى جمهور الفقهاء من أنّ «الرّخص لا تُناط بالمعاصي»[1131]؛ والسّبب في ذلك هو «أنّ ترتيب الترخّص على المعصية سعيٌ في تكثير تلك المعصية بالتّوسعة على المكلّف بسببها؛ فالعاصي بسفره كالآبق وقاطع الطّريق لا

1127- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٣٥/١).

1128- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٨٤/١)، والإدريسيّ، «القواعد الفقهيّة»: (ص/٣٩٣).

1129- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٣٦/١).

1130- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٢٣/١).

1131- انظر: الونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٦٦)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١٦٧/٢)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٣٨)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٢٠٦)؛ وقال السّيوطيّ: «معنى قولنا "الرّخصُ لا تُناط بالمعاصي" أنّ فعل الرُّخصة متى توقّف على وجُود شيء؛ نُظر في ذلك الشّيءُ؛ فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً؛ امتنع معه فعلُ الرّخصة، وإلا فلا، وبهذا يظهر الفرقُ بين المعصية بالسّفر والمعصية فيه»؛ وانظر: الأنصاريّ، «أسنَى المطالب»: (٢٣٩/١).

يقصرُ ولا يُفطر؛ لأنّ سبب هاتين الرُّخصتين السّفرُ، وهو في هذه الصّورة معصيةٌ؛ فلا يُناسب الرّخصة»[١١٣٢].

وأصل المعنى الذي انبثقت عنه هذه القاعدةُ، ولاحظه الفقهاءُ في تقعيدها؛ هو ما بيّنه الشّاطبيّ بقوله: «قد تقرّر أنّ إيقاع المكلّف الأسباب في حُكم إيقاع المُسبَّبات، وإذا كان كذلك؛ اقتضى أنّ المُسبَّب في حكم الواقع باختياره؛ فلا يكون سبباً شرعيّاً؛ فلا يقع له مُقتضى:- فالعاصي بسفره لا يقصرُ ولا يُفطر؛ لأنّ المشقّة كأنها واقعةٌ بفعله؛ لأنها ناشئةٌ عن سببه»[١١٣٣].

وسلك علماءُ الحنفيّة مسلكاً مغايراً لمسلك الجمهُور في ذلك؛ حيثُ ذهبوا إلَى أنّ المخالفة لا تُنافِي الأخذ بالرّخصة؛ ما دامت صُورة السّبب الذي من أجله شُرعت موجودةً؛ ووجّهوا ذلك بأنّ العبرة في الأحكام بصُوَرِ الأسباب لا بمعانِيها؛ لأنّ «المعانِي لو كانت مَرعيّةً في ربط الأحكام؛ بِها لبطلت فائدةُ نصب الأسباب؛ إذ لا فائدة في نصب الأسباب سوى إدارة الحكم عليها؛ دفعاً للعُسر والحرَج عن النّاس، ونفياً للتخبّط والالتباس»[١١٣٤].

۞۞۞

1132- انظر: ابن الشّاط، «إدرارُ الشّروق»: (٢/٤٤).

1133- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٢٤٢).

1134- انظر: الزّنجانيّ، «تخريجُ الفروع على الأصُول»: (ص/٢٩٩).

القاعدةُ الرّابعةُ:

درءُ المفاسد مقدّمٌ على جلب المصالِح[١١٣٥]

المصلحةُ في اللّغة كالمنفعة وزناً ومعنى[١١٣٦]؛ ومعناها في الشّرع أخصّ من ذلك؛ حيث إنّ النّفع لا يكون مُراداً للشّارع الحكيم إلا إذا كان موافقاً لمقصوده في الخلق، وراجحاً على ما قد يُقابله ويُزاحمه من مفاسد؛ فلا مصلحة مع المفسدة المساوية أو الرّاجحة عقلا وشرعاً[١١٣٧]؛ وبناءً على ذلك يمكننا أن نعرّف المصلحة الشّرعيّة بأنها «ما تضمّن في نفسه، أو بواسطته حصولُ مقصُود من مقاصد الشّرع العاجلة أو الآجلة»؛ والمفسدة ضدّ المصلحة من كلّ وجه.

ومعنى القاعدة أنّ المفاسد الغالبة مقدّمةٌ على ما قد يُعارضها من المصالِح المغلوبة في مُقتضى الشّرع والنّظر، ولا التفات في مثل تلك الأحوال إلى جهة الصّلاح اتّفاقاً، وذلك هو منهج الشّرع المستقرُّ في الموازنة بين المصالِح والمفاسد المتعارضة؛ «لأنّ للمفاسد سرياناً وتوسّعاً كالوباء والحريق؛ فمن الحكمة والحزم القضاء عليها في مهدها؛ ولو ترتّب على ذلك حرمانٌ من منافع أو تأخيرٌ لها»[١١٣٨].

وهذه القاعدة تُمثّل صياغةً في غاية الإيجاز لمعنى كليّ معهود من تصرّفات الشّارع، ومُتقرّر في جُملة قواعده بما لا مجال معه للاحتمال؛ وهو أنّ اعتناء المُشرّع بإفناء المفاسد أعظمُ من اعتنائه بتحقيق المنافع؛ قال القرافيّ: «وعنايةُ صاحب الشّرع والعُقلاء بدرء المفاسد أشدُّ من عنايتهم بتحصيل المصالِح»[١١٣٩].

1135- انظر: القرافيّ، «الفروق»: (١٠٧/٣)، والشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٩٠/٣).

1136- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٥١٦/٢).

1137- انظر: الغزالي، «المستصفى»: (٤٨١/٢)، والزّركشيّ، «البحر المحيط»: (١٥٤/١)، والشّنقيطيّ، «نثرُ الورود»: (ص/٥٠٧)، والزّرقا، «المدخل الفقهيّ العامّ»: (١٠٤/١)، ومخدوم، «قواعد الوسائل»: (ص/٤٠٢).

1138- انظر: الزّرقا، «المدخل الفقهيّ العامّ»: (٩٨٥/٢).

1139- القرافيّ، «الفروق»: (١٨٨/٢).

وتعلُّق هذه القاعدة بالاحتياط ظاهرٌ؛ فإنّ المعنى الذي من أجله جرى تقديمُ درء المفاسد على تحصيل المنافع هو الاحتياطُ لمقصُود الشّارع العامّ، والتّساوقُ مع مُقتضاه في واقع التّنْزيل؛ وذلك بتقليل منابع المفاسد والشّرور من عالِم الوجود قدر الإمكان، والسّعي في تطهير الأرضِ من كلّ مظاهر البغي والعدوان؛ قال ابنُ عبد السّلام: «مهما ظهرت المصلحةُ الخليّة عن المفاسد يُسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفاسدُ الخليّة عن المصالِح يُسعى في درئها، وإن التبس الحالُ؛ احتطنا للمصالِح بتقدير وجُودها وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجُودها وتركناها»[١١٤٠].

وكذلك الحكمُ عند استواء جهتَي الصّلاح والفساد على فرض وقوعه[١١٤١]؛ فإنّ التّقديم ثابتٌ أصالةً لجهة الفساد؛ إلا أنّه قد يُتخيّر في بعض الأحيان في ترجيح هذه أو تلك، وقد يُتوقّف فيهما، ويُمتنَع عن الأخذ بِهما جُملةً؛ وذلك حسبَ ما تقتضيه طبيعةُ الواقعة التي تتنازعُها مُقتضيات المصالِح والمفاسد[١١٤٢].

وأمّا إذا كانت جهةُ الصّلاح هي الغالبةَ؛ فإنّها مقدّمةٌ على جهة الفساد اتّفاقاً، ولا عبرة عندئذ بما قد يشوبُها من المفاسد؛ لضآلتها وخفّة أثرها؛ «ذلك أنّ المصالِح الخالصة نادرةُ الوجود، ولو أنّ الاعتبار لايتعلّق إلا بما كان خالصاً منها؛ لضاعت أكثَرُ مصالِح الخلق، ولما استقام أمرُ الوجود على انتظام، والمعهود من تصرّفات الشّارع أنّها تأتِي باعتبار ما مصلحتُه خالصةٌ أو راجحةٌ؛ آمرةً به أو مُقتضيةً له، ولا تقتصرُ في ذلك على ما كان خالصاً فقط»[١١٤٣].

1140- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥٩/١)؛ وانظر قريباً من ذلك: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١١/٣)، والشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٢/٢).

1141- وأنكر البعضُ وجود هذا التّعادل؛ ومن هؤلاء الإمام ابنُ القيّم؛ حيث قال: «هذا ممّا لَم يقم دليلٌ على ثبُوته؛ بل الدّليل يقتضي نفيَه؛ فإنّ المصلحة والمفسدة والمنفعة والمضرّة واللذّة والألم؛ إذا تقابلا؛ فلا بُدّ أن يغلب أحدُهما الآخر؛ فيصير الحكمُ للغالب، وأمّا أن يتدافعا ويتصادما؛ بحيث لا يغلب أحدُهما الآخرَ؛ فغير واقع»؛ انظر: «مفتاح دار السّعادة»: (١٦/٢).

1142- انظر: السّنوسيّ، «اعتبار المآلات»: (ص/٤٦٥).

1143- انظر: السّنوسيّ، «اعتبارُ المآلات»: (ص/٤٦١).

وفي إيضاح تفاصيل هذا المسلك التّنسيقيّ بين المصالِح والمفاسد المتعاندة؛ يقول العزّ ابنُ عبد السّلام: «إذا اجتمعت مصالِح ومفاسدُ؛ فإن أمكن تحصيلُ المصالِح ودرءُ المفاسد؛ فعلنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿فاتّقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا﴾[١١٤٤]، وإن تعذّر الدّرءُ والتّحصيل؛ فإن كانت المفسدةُ أعظمَ من المصلحة درَأنا المفسدة ولا نُبالي بفوات المصلحة.. وإن كانت المصلحةُ أعظمَ من المفسدة حصّلنا المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالِحُ والمفاسد؛ فقد يُتخيّر بينهما، وقد يُتوقّف فيهما»[١١٤٥].

❁❁❁

1144- سُورة التّغابن، الآية: (١٦).

1145- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٩٨/١)؛ وانظر في نفس المعنى: البقّوريّ، «ترتيب الفرُوق»: (ص/٣٤).

القاعدة الخامسةُ:

المعاملةُ بنقيض المقصُود الفاسد أصلٌ[١١٤٦]

هذه القاعدة تُعتبَر من أظهر القواعد المبنيّة على الاحتياط لمآل الحكم؛ ومفادها أنّ المكلّف إذا قصد تحصيل شيءٍ بغير ما وُضع له من الأسباب العامّة المطّردة على وجه التّحايل أو الاستعجال؛ فإنّه يُعامل بنقيض قصده؛ وذلك بحرمانه من الوصُول إلى مُبتغاه، ومجازاته بعكس ما أراده[١١٤٧].

قال الشّاطبيّ: «كلُّ مَن ابتغى في تكاليف الشّريعة غيرَ ما شُرِعت له؛ فقد ناقض الشّريعة، وكلُّ مَن ناقضها؛ فعمله في المُناقضة باطلٌ؛ فمَن ابتغى في التّكاليف ما لَم تُشرَع له فعمله باطلٌ»[١١٤٨].

ومعنى هذه القاعدة يقومُ به الاستقراءُ الأغلبِيّ؛ فإنّ إنعام النّظر في موارد الشّرع المتعدّدة؛ يُسلم النّاظرَ إلى الجزم بأنّ المعاملة بنقيض المقصود الفاسد من المعانِي التي قصد الشّارعُ إلى تقريرها في جُملة الأصُول التي ينبغي التّعويلُ عليها عند تنْزيل الأحكام على وقائعها؛ وفي تقرير ذلك يقول ابنُ القيّم: «وقد استقرّت سنّةُ الله في خَلقه شرعاً وقدراً على مُعاقبة العبد بنقيض قصده؛ كما حرَم القاتل الميراث، وورّث المُطلّقة في مرض الموت، وكذلك الفارُّ من الزّكاة لا يُسقطها عنه فرارُه، ولا يُعان على قصده الباطل؛ فيُتمّ مقصُودُه، ويُسقط مقصودُ الربّ تعالى، وكذلك عامّة الحيل؛ إنما يُساعَد فيها المتحيِّلُ على بُلوغ غرضه، ويُبطَل غرضُ الشّارع»[١١٤٩]؛ ومن جُزئيات الوقائع التي تدعمُ معنى هذه القاعدة وتقومُ به ما يأتي ذكرُه:

1146- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٢٦١/١)، والزّركشيّ، «المنثُور»: (١٨٣/٣)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٢٢٩).

1147- انظر: الزّرقا، «شرحُ القواعد الفقهيّة»: (ص/٤٠٣)، ومخدوم، «قواعد الوسائل»: (ص/٥٠٧).

1148- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣٣٣/٢).

1149- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٩٣/٣).

- ما رواه الإمام مالكٌ وغيرُه عن عمر بن الخطّاب أنّ النبيّ ﷺ قال: «ليس لقاتل شيءٌ»[١١٥٠].

- ما رواه أبو داود والنّسائيّ وغيرُهما عن سُويد بن غفلة قال: أتانا مُصدّق النبيّ ﷺ؛ فأخذتُ بيده، وقرأتُ في عهده: «لا يُجمع بين مُفترق، ولا يُفرّق بين مجتمع»؛ زاد أبو داود: «خشيةَ الصّدقة»[١١٥١].

- ما رواه البيهقيُّ عن عبد الرّحمن بن عوف رضي الله عنه أنّه طلّق امرأتَه البتّة، وهو مريضٌ؛ فورّثها عثمانُ رضي الله عنه منه بعد انقضاء عدّتها[١١٥٢].

وفي سياق الاحتجاج لهذه القاعدة؛ يقول الشّاطبيّ: «فتنشأ من هنا قاعدةُ المعاملة بنقيض المقصود، ويُطلق الحكمُ باعتبارها؛ إذا تعيّن ذلك القصدُ المفرُوض، وهو مُقتضى الحديث في حرمان القاتل الميراثَ، ومُقتضى الفقه في حديث المنع من جمع المُفترِق، وتفريق

1150- مالك، «الموطّأ»، كتاب: العقول، باب: ما جاء في ميراث العقل والتّغليظ فيه، رقم: ١٥٥٧، (٨٦٧/٢)، وإسناده صحيحٌ، وقد رُوي من طرق مختلفة؛ انظر: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (٣٩١/٤)، ابن حجر، «التّلخيص الحبير»: (٨٤/٣)، وابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٢٤١/٢)، والألبانيّ، «إرواءُ الغليل»: (١١٦/٦).

1151- أبو داود، كتاب: الزّكاة، باب: في زكاة السّائمة، رقم: ١٥٨٠، (٤٩٥/١)، النّسائيّ، كتاب: الزّكاة، باب: الجمع بين المتفرّق والتّفريق بين المجتمع، رقم: ٢٤٥٧، (٢٩/٥)، وهو حديثٌ حسنٌ؛ انظر: الهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٢١٣/٣)، والزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (٢٣٧/٢)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (٢٦٥/٣).

1152- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الخلع والطّلاق، باب: ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت، رقم: ١٤٩٠٣، (٣٦٢/٧).

المجتمع؛ خشية الصّدقة، وكذلك ميراثُ المبتوتة[١١٥٣] في المرض، أو تأبيد التّحريم على مَن نكح في العدّة[١١٥٤]، إلى كثيرٍ من هذا»[١١٥٥].

والظّاهرُ أنّ الفقهاء متّفقون على العمل بِهذه القاعدة على وجه العمُوم؛ واختلافُهم في بعض الصّور؛ هل تدخلُ تحت مُقتضاها أو لا؟ ليس بقادح في سلامة أصلها ومعناها، ولا خارماً للوفاق الحاصل بشأنِها؛ خصُوصاً في الأحوال التي تكون فيها الوسائلُ المسلوكة محرّمة؛ وذلك لأنّ النّعمة لا تجلبها النّقمةُ، والغاية لا تُبرّر الوسيلة؛ قال ابنُ تيميّة: «والمعصية لا تكونُ سبباً للاستحقاق والحلّ، وإن حُكم بصحّة العقد، ووقوعِ السّبب إذا كان ممكناً لا يمكن إبطالُه؛ كالطّلاق والقتل للمُورِّث»[١١٥٦].

وأمّا الأحوالُ التي تكونُ فيها الوسائلُ جاريةً على حكم الإباحة؛ فهي التي وقع النّزاعُ في كثير من صُورها؛ واختلف العلماءُ في الحدود التي يُعمل بمعارضة القصود السيّئة فيها؛ ما بين مُقلٍّ مُعوّل على الظّواهر لا يحيدُ عنها إلا في مسائل جرت في حقّه مجرى

1153- المبتوتةُ هي التي طُلّقت طلاقاً باتّاً؛ كأن قال لها: أنت طالقٌ البتّة، أو طلّقها ثلاثاً، أو الطّلقة الثّالثة، ويُسمّى هذا الطّلاقُ طلاقَ الفارّ؛ وذلك لأنّ الزّوج إنما يُطلّقها ليفرّ من ميراثها؛ وفي توريثها خلافٌ بين فقهاء المذاهب؛ فمنهم مَن يُورّثها إذا مات وهي في العدّة كالحنفيّة، ومنهم مَن يُورّثها مُطلقاً ولو مات بعد انقضاء العدّة كالمالكيّة والحنابلة، ومنهم مَن لَم يُورّثها مُطلقاً كالشّافعيّة؛ انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٤/١٤٥)، والموّاق، «التّاج والإكليل»: (٥/٢٨٣)، وابن فرحون، «تبصرةُ الحكّام»: (٢/١٩٩)، وابن قُدامة، «المغني»: (٦/٢٦٨).

1154- ويعني به ما رواه مالكٌ عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: «أيما امرأةٍ نكحت في عدّتِها؛ فإن كان زوجُها الذي تزوّجها لَم يدخُل بِها، فُرِّق بينهما، ثُمّ اعتدّت بقيّة عدّتِها من زوجها الأوّل، ثُمّ كان الآخرُ خاطباً من الخُطّاب، وإن كان دخَل بِها؛ فُرِّق بينهما، ثُمّ اعتدّت بقيّة عدّتِها من الأوّل، ثُمّ اعتدّت من الآخر، ثُمّ لا يجتمعان أبداً»؛ وقد تقدّم تخريجه؛ انظر: (ص/٤٠).

1155- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١/٢٦١)؛ وانظر أيضاً: ابن رجب، «القواعد»: (ص/٢٢٩)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢/٢٨٥)؛ ففيهما مزيدٌ من الأمثلة.

1156- ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٦/١٩٧)؛ وانظر منه أيضاً: (١/٣٠٩).

الاستثناء؛ ومُكثرٍ من المؤاخذة بِها، وبناءِ الأحكام على وَفقها؛ متى ما لاحَ له في أفق المُعاملة ما يُنبئ عن خَباثَةِ القصد، وإرادةِ الاحتيال[١١٥٧].

وفي الإشادة بمنهج المُكثرين منَ العمل بِهذه القاعدة والتّنويه بشأنه؛ يقول ابن القيّم بعد أن ساق ما حكاه ابن رشدٍ الجدّ عن أشهب أنّه قال: «إذا قال الرّجل لامرأته: إن كلّمتِ زيداً، أو خرجتِ من بيتي بغير إذني، ونحو ذلك ممّا يكونُ من فعلها؛ فأنت طالقٌ؛ وكلّمت زيداً، أو خرَجت من بيته؛ تقصدُ أن يقع عليها الطّلاق؛ لَم تُطلّق»[١١٥٨]؛ قال معلّقاً عليه: «وهذا القولُ هو الفقهُ بعينه؛ ولاسيّما على أصُول مالكٍ وأحمدَ في مُقابلة العبد بنقيض قصده؛ كحرمان القاتل ميراثَه من المقتول، وحرمانِ المُوصَى له وصيّةَ مَن قتله بعد الوصيّة، وتوريثِ امرأةِ مَن طلَّقها في مرض موته فراراً من ميراثها.. فمُعاقبة المرأة -هاهنا- بنقيض قصدها؛ هو محضُ القياس والفقه»[١١٥٩].

وتماشياً مع المعنى العامّ لهذه القاعدة؛ فقد حكم بمُقتضاها بعضُ الفقهاء؛ ولو كان النّقيضُ المحكومُ به فيه منفعةٌ حقيقيّة من وجهٍ آخر لصاحب القصد الفاسد؛ ومن ذلك ما ذكره ابنُ تيميّة أنّ مَن اقتنَى خمراً لاستعمالها خمراً؛ فجعلها الله خلاًّ؛ لَم يكن في حلّها وطهارتِها مفسدةٌ؛ وحلّ أكلُها واستعمالُها للمُقتنِي وغيره؛ مُعاقبةً له بنقيض قصده، ومُعاندةً له في مُراده[١١٦٠].

والقاعدةُ بِهذا اللّفظ أعمّ وأشملُ من سائر الصّيَغ التي صِيغت بِها؛ ومن ذلك قولُهم: «مَن استعجل شيئاً قبل أوانه؛ عُوقب بحرمانه»[١١٦١]؛ فإنّها بِهذه الصّيغة مقصورةٌ على الوسائل الممنوعة التي يقصد بِها التعجّلُ في تحصيل ما هو مُستحقٌّ قبل وقته؛ بل ذكر

1157- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٨٣/٣)؛ فقد ذكر صُوراً لما قُطع فيه بالمعارضة، وصوراً لما لَم يقطع فيه بالمعارضة، وجرى فيها اختلاف الفقهاءُ.

1158- انظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٧٤/٤).

1159- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٧٤/٤)؛ وانظر في هذه المسألة: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٤١١/١).

1160- انظر: ابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٢٥٣/١).

1161- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥٣)، والحمويّ، «غمزُ عيُون البصائر»: (٤٥١/١).

السّيوطيّ أنّ القاعدة بِهذا اللّفظ لا يدخل فيها على التّحقيق سوى صُورةٍ واحدة؛ حيث قال بعد سوق بعض أمثلتها: «وإذا تأمّلت ما أوردناه؛ علمت أنّ الصُور الخارجةَ عن القاعدة أكثرُ من الدّاخلة فيها؛ بل في الحقيقة لَم يدخل فيها غيرُ حرمان القاتلِ الإرثَ»[١١٦٢]؛ ومما يؤكّد أنّ التّعبير عنها باللّفظ المستهلّ به أعمّ وأشملُ:- الصّورُ التي يمثّل بِها للقاعدة؛ فإنّ أكثَر الوسائل فيها «مباحةٌ أو مندوبةٌ؛ بخلاف القتل والتّطليق في المرض، وما أشبه ذلك من المسائل التي وقعت فيها المعاملةُ بالنّقيض؛ فلأنّها دائرةٌ بين محرّم ومكروه»[١١٦٣].

وقيامُ هذه القاعدة على معنى الاحتياط ظاهرٌ؛ فإنّ الأصل العامّ في الحكم على تصرّفات المكلّفين هو الأخذ بالظّواهر من أحوالهم ما أمكن؛ قال ابن عبد البَرّ: «وقد أجمعُوا على أنّ أحكام الدّنيا على الظّاهر، وأنّ أمرَ السّرائر إلى الله عزّ وجلّ»[١١٦٤]؛ والعدولُ عن ذلك الأصل في بعض الصّور المحتفّة بما يُثير في النّفس دواعي التردّد والشكّ إلى المؤاخذة بالبواطن والنّوايا؛ لا مُسوِّغ له في حقيقة الواقع سوى حماية مصالِح الأحكام من أن تَهدمها احتيالاتُ المُغرضين، أو تنالها بسوءٍ أيدي العابثين؛ ممّا قد يعودُ على النّظام العامّ بنوعٍ من الفوضى والاضطراب.

ومن القواعد التي تلتحقُ بِهذه القاعدة، وتشهد لسلامة المعنى الذي أقيم عليه أَوَدُها؛ ما يلي:-

أوّلا: قاعدةُ «دليل الشّيء في الأمُور الباطنة يقومُ مقامه»[١١٦٥]؛ وهي تعني أنّ الأمور الباطنة التي لا تظهرُ للعيان، ولا يمكنُ الاطّلاعُ عليها؛ فأسبابُها الظّاهرة تقوم بالدّلالة على وجُودها؛ لأنّ الأمُور الباطنةَ لا يمكن للإنسان أن يستدلّ عليها؛ إلا بما يشاهدُه من

1162- السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥٣).

1163- انظر: التّواتي، «الإسعاف بالطّلب»: (ص/١٧٣).

1164- ابن عبد البَرّ، «التّمهيد»: (١٠/١٥٧)؛ وانظر في نفس المعنى: السّرخسيّ، «أصول السّرخسيّ»: (٢/١٤١).

1165- انظر: البابرتيّ، «العناية»: (٦/٣٩١)، وحيدر، «درر الحكّام»: (١/٦٨)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (٢٠/١٤٦).

مظاهرها الخارجيّة[١١٦٦]؛ قال ابنُ قدامة في تقرير ذلك: «وما يتعذّر الوقوفُ عليه بالمشاهدة اكتُفيَ فيه بالظّاهر»[١١٦٧].

وممّا يصلح التّمثيلُ به لذلك ما ذهب إليه بعضُ الفقهاء من عدم تصديق الوكيل إذا اشترى شيئاً وتلف، وادّعى أنّه اشتراه لموكّله، ولَم يكن قد بيّن قبلَ تلفه لِمن اشتراه؛ فإنّ الظاهر من حال الموكَّل أنّ الدّافع الذي دفعه إلى طرح ما اشتراه على مُوكِّله هو هلاكُه أو تعيُّبه[١١٦٨].

ثانياً: قاعدة «التّهمةُ تقدح في التصرّفات إجماعاً»[١١٦٩]؛ وهي تعني أنّ التّهمة إذا تمكّنت من أفعال المكلّف؛ فقد تعُودُ عليه بالإفساد والإبطال، والمرجعُ في تقدير قوّة التّهمة وخُطورتِها هو الاجتهادُ والنّظرُ في أحوال الوقائع وما يُقارنُها ويحتفّ بها؛ قال القرافيّ: «وهي مختلفةُ المراتب؛ فأعلى رُتب التّهم معتبَرٌ إجماعاً كقضائه لنفسه، وأدنى رتب التّهم مردودٌ إجماعاً كقضائه لجيرانه، وأهل صقعه وقبيلته، والمتوسّطُ من التّهم مختلف فيه»[١١٧٠].

وقد اعتبَرها الفقهاءُ في كثير من الصّور والمسائل؛ مع عدم رُقيّها إلى المستوى الذي يرفع عنها وصف التجرّد؛ والسّبب في ذلك هو اعتضادُها بمبدأ الاحتياط الشّرعيّ؛ ممّا جعلها لديهم سبباً كافياً في منع بعض التّصرّفات، وإبطالِ أُخرَى.

ومن الأمثلة على ذلك:- إلغاءُ إقرار المريض مرضاً مَخُوفاً بمالٍ لوارثه؛ لكونه متّهماً بأنّه أراد تخصيصه ببعض المال دون بقيّة الورثة؛ مع أنّه لو أقرّ به له في غير ذلك الحال؛ للزم اتّفاقاً لانتفاء التّهمة؛ وفي سياق ذلك يقول ابنُ القيّم: «والإقرارُ للوارثِ في مرض الموت لا

1166- انظر: حيدر، «دررُ الحكّام»: (٦٨/١).

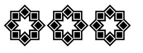
1167- ابن قدامة، «المغني»: (٦٤٨/٨)،

1168- انظر: الزّرقا، «شرحُ القواعد الفقهيّة»: (ص/٣٦٢).

1169- القرافيّ، «الفروق»: (٤٣/٤)؛ وانظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٤٠٩/٣).

1170- القرافيّ، «الفروق»: (٤٣/٤).

يصحُّ للتّهمة عند الجمهُور؛ بل مالكٌ يردّه للأجنبيّ إذا ظهرت التّهمةُ، وقولُه هو الصّحيحُ»[١١٧١].



1171- ابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (٢٣٤/٣)؛ وانظر: «الطّرُق الحكميّة»: (ص/٤)، والزّرقا، «شرحُ القواعد الفقهيّة»: (ص/٣٦٢).

القاعدة السّادسةُ:

عند تعارُض الأصلين يُؤخذ بالأحوط[1172]

الأصل في اللّغة أسفلُ الشّيء وأساسُه الذي يَنبنِي عليه، ويتفرّع عنه[1173]، وفي الاصطلاح عبارةٌ عن «الحالة العامّة التي هي بمثابة قانون مرعيٍّ ابتداءً بلا حاجة إلى دليلٍ خاصّ عليه؛ بل يُعتبَر مُسلّماً بنفسه»[1174]؛ مثل أصل الحلّ، وأصل البَراءة، وأصل الطّهارة ونحو ذلك من سائر الأصُول المتعدّدة، ومفادُ القاعدة أنّ الاحتياط معدودٌ من جُملة المعانِي المرعيّة في التّرجيح بين الأصُول عند تعارض مُقتضياتِها وتعذُّر الجمع بينها؛ فالأصلُ المدعوم بمظاهر الاحتياط والحزم لشأن التّكاليف، والمحافظة على مصالِح الأحكام؛ هو الأجدرُ بالتّقديم في مُقتضى الشّرع والنّظر؛ وذلك ما قرّره الماورديّ بقوله: «إذا تعارَضا؛ أخَذْنا بالأحوَط»[1175].

ومن الأدلّة الجزئيّة التي تشهدُ لصحّة هذا المسلك في التّرجيح بين الأصُول المُتعاندة ما رواه البخاريّ ومسلمٌ في قصّة عبد بن زَمعة أنّ النّبيّ ﷺ قال له: «هو لك يا عبدُ بنَ زمعة؛ الولدُ للفراش، وللعاهر الحجرُ؛ واحتجبي منه يا سودةُ»[1176]؛ قال العلائيّ: «فأعمل النّبيّ ﷺ الأصلين جَميعاً في واقعةٍ واحدة؛ إذ الحكمُ به لفراش زمعة يقتضي أن يكون أخاً لسَودة رضي الله عنها؛ فلمّا أمرَها بالاحتجاب منه كان في ذلك إعمالاً للشّك الطّارئ على هذا الفراش»[1177].

وتعارضُ الأصُول له أحوالٌ؛ فتارةً يجزمُ الفقهاء بتقديم أحدهما وإلغاء الآخر، لرُجحانه عليه بمعنىً من معانِي التّرجيح، وتارةً تختلفُ فيه أنظارهم؛ لكون الموضعِ موضعَ

1172- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣٣٠/١).

1173- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٦/١١)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (٨/١).

1174- الزّرقا، «المدخلُ الفقهيّ العامّ»: (١٠٦٤/٢).

1175- الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣٣٠/١).

1176- تقدّم تخريجه وبيانُ غريبه؛ انظر: (ص/٤٢).

1177- العلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (١٥٠/٢)؛ والمرادُ بالأصل في كلام العلائيّ معناه العامّ؛ فيشمل الظّاهر أيضاً.

اجتهادٍ وإعمال فِكَر؛ فيُرجِّحُ كلٌّ فقيهٍ ما ينقدحُ في ذهنه رُجحانُه، والمطلوبُ عند حدُوث هذا النّوع من التّعارض ترجيحُ أحد الأصلين بوجه من وجوه التّأمل والرَوِيّة، وفي بيان المراد من هذا التّعارُض؛ يقول الجُوينيّ: «وليس المرادُ بتعارض الأصلين تقابلُهما على وِزانٍ واحدٍ في التّرجيح؛ فإنّ هذا كلام متناقضٌ، بل المراد التّعارضُ بحيث يتخيّل النّاظرُ في ابتداء نظره تساويهما؛ فإذا حقّق فكره رجّح»[١١٧٨].

ومن فرُوع ما تعارض فيه أصلان، وترجّح فيه أحدُهما على الآخر اتّفاقاً مسألةُ اختلاف المودِع والمودَع في ردّ الوديعة؛ فإنّ المودَع يسنده أصلُ براءة الذمّة، وأمّا المودِعُ؛ فإنّه يسندُه أصلُ عدمِ الردّ، لأنّ الردّ عارضٌ، والأصلُ فيما كان كذلك العدمُ، فتعارض الأصلان، والمُرجّحُ جانبُ المودَع اتّفاقاً؛ لاعتضاده بأصلٍ آخر، وهو أنّ الأمين مصدّقٌ ما أمكن[١١٧٩].

وممّا تعارض فيه أصلان، وقُدّم فيه أحدُهما احتياطاً؛ مسألة الرّجل إذا غاب عنه ولدُه الذي تجب عليه فطرتُه، وانقطعت أخبارُه؛ فلم يُعرف أحيٌّ هو أم ميّت؟ ففي وجُوب فطرته خلافٌ بين الفقهاء؛ قيل: تجب؛ لأنّ الأصل بقاءُ حياته، وقيل: لا تجب؛ لأنّ الأصلَ براءةُ ذمّة الأب عن فطرته[١١٨٠]؛ والقولُ بالوجوب أولَى؛ لما فيه من الاحتياط لشأن التّكليف في مقام الامتثال.

هذا؛ وذكر بعضُ الفقهاء عند كلامهم على تعارُض الأصُول؛ أنّه قد يتجاذب الفرعَ الواحدَ أصلان، ولا يتقدّم أحدُهما على الآخر؛ بل يُعمل بهما معاً، وذلك بأن يُعطى كلّ أصلٍ منهما حكمَه؛ إمّا من جانب واحد، أو من جانبين مختلفين[١١٨١]؛ ويمثّلون لما أُعطي فيه كلُّ أصلٍ حكمَه من جانب واحد بالعبد إذا غاب وانقطع خبرهُ؛ تجبُ فطرتُه على

1178- انظر: السّيوطيّ، «الأشباهُ والنّظائرُ»: (ص/٦٩)؛ وانظر في ذلك المعنى: ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/٥٥)، وابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٣٥).

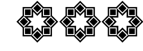
1179- انظر: القرافيّ، «الذّخيرة»: (٦/٥٤)، وابن فرحون، «تبصرةُ الحكّام»: (١/٤٠٩)، حيدر، «دررُ الحكّام»: (٢/٢٦٧).

1180- ابن عبد السّلام، «قواعدُ الأحكام»: (٢/٥٦)، القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١/١٥٧، ٥/٣٢٨)، والمثال مضروبٌ عندهما في حقّ العبد المنقطع خبَرُه.

1181- انظر: العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (٢/١٤٦)، والزّركشيّ، «المنثور»: (١/٣٣٢).

سيّده؛ لأنّ الأصل بقاءُ حياته، ولا يُجزئ عتقهُ عن الكفّارة؛ لأنّ الأصل شغلُ الذّمّة بعد عمارتِها؛ فلا تبرأ إلا باليقين[١١٨٢]؛ ويمثّلون لما أُعطي فيه كلُّ أصلٍ حكمَه من جانبين مختلفين بالصّائد إذا رمى صيداً وغاب عنه، ثُمّ وجده ميتاً في ماء، ولَم يعلم هل مات بالجراحة أو بالماء؟ ولَم تكن جراحتُه مُوجِبةً لموته ظاهراً؛ فالماءُ على أصله في الطّهارة، والحيوانُ على أصله في الحظر[١١٨٣].

ولكنّ واقعَ النّظر يأبَى إدراجَ ما ذكرُوه في باب التّعارض الحقيقيّ؛ وذلك لأنّه من شرُوط التّعارض المعهُود لدى العلماء أن يتنافى الدّليلان في مُقتضى الحكم مع اتّحاد المحلّ[١١٨٤]؛ كأن يُحلّ أحدُهما نفسَ ما يقتضي الآخرُ تحريمَه، وهذا الشّرطُ غيرُ مُتحقّق فيما ذكروه؛ لانفكاك جهة الاقتضاء في جميع المسائل الممثّل بِها.



1182- الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣٣٢/١).

1183- العلائيّ، «المجموعُ المُذهب»: (١٤٧/٢)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٤١/١).

1184- انظر: الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (١٢١/٨).

القاعدةُ السّابعةُ:

ما حرُم استعمالُه حرُم اتّخاذه[١١٨٥]

هذه القاعدة تُعتبَر من قواعد الاحتياط المآلِيّ؛ والقصدُ العامّ من تقعيدها:- هو وضعُ فاصل بين المكلّف والحرام، يحول دون الوصُول إليه، والتجرّؤ على انتهاك حريمه؛ فإنّ النّفوس بحكم فطرتِها ميّالةٌ إلى الجرأة على ما تعهد قُربَها منه أكثَر من ميلها إلى البعيد عن منالها؛ وأصل هذا المعنَى تقومُ به جملةٌ من أدلّة المنقول؛ ومن أقوى هذه الأدلّة وأظهرها ما يأتي ذكرُه:-

- قول الله عزّ وجلّ: ﴿إنما الخمر والميسرُ والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشّيطان فاجتنبوه لعلّكم تُفلحون﴾[١١٨٦]؛ فقد أمر الله باجتناب الخمر ومباعدتها، وإن لَم يقصد استعمالها، والأمرُ بالاجتناب أبلغ من الأمر بالتّرك؛ لأنّه يقتضي مُجانبة الممنوع، وتحريم الانتفاع به بإطلاق[١١٨٧].

- ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن ابن عبّاس قال: بلغ عمر بن الخطّاب ﷺ أنّ رجلاً باع خمراً؛ فقال: قاتله الله! ألَم يعلم أنّ رسُول الله ﷺ قال: «قاتل الله اليهود؛ حُرّمت عليهم الشُّحومُ؛ فجملوها فباعوها، وأكلوا أثمانَها»[١١٨٨]؛ ورواه أيضاً أبو داود، وزاد فيه: «إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شيءٍ؛ حرّم عليهم ثمنَه»[١١٨٩].

1185- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (٣/١٣٩)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥٠)، وابن قُدامة، «المغني»: (١/٥٩).

1186- سُورة المائدة، الآية: (٩٠).

1187- انظر: القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٦/٢٦٦)؛ وانظر أيضاً: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٤/٣٢).

1188- البخاريّ، كتاب: البيوع، باب: لا يُذاب شحم الميتة ولا يُباع وَدكه، رقم: ٢١١٠، (٢/٧٧٤)، مسلم، كتاب: المساقاة، باب: تحريم بيع الخمر والميتة والختزير والأصنام، رقم: ١٥٨٢، (٣/١٢٠٧)؛ ومعنى جملوها: أي أذابوها وجمعوها؛ يُقال: جمل الشّحم وأجمله؛ أي أذابَه واستخرج دُهْنه، وجَمَل أفصحُ من أجمَل؛ انظر: ابن الأثير، «النّهاية»: (١/٨١٢).

1189- أبو داود، كتاب: الإجارة، باب: في ثمن الخمر والميتة، رقم: ٣٤٨٨، (٢/٣٠٢)، وزيادة أبي داود ثابتةٌ؛ انظر: الألبانيّ، «غايةُ المرام»: (ص/١٩٢).

- ما رواه الطّبرانيّ في الأوسط عن عامر بن ربيعة أنّ رجلاً من ثَقِيف يُكنَى أبا تمّام أهدى لرسُول الله ﷺ رَاوِيةَ خمر[١١٩٠]؛ فقال رسُول الله ﷺ: «إنّها قد حُرِّمت؛ يا أبا تمام!»؛ فقال له: يا رسول الله! أفأستنفِقُ ثَمنَها؟ فقال رسُول الله ﷺ: «إنّ الذي حرّم شُربَها حرّم ثَمنها»[١١٩١].

وفي وجه دلالة هذه النّصوص على مضمُون القاعدة؛ يقول ابنُ رجب: «فالحاصلُ من هذه الأحاديث كلّها أنّ ما حرّم الله الانتفاعَ به؛ فإنّه يحرم بيعُه وأكلُ ثمنه؛ كما جاء مُصرّحاً به في الرّواية المتقدّمة: إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه؛ وهذه كلمةٌ عامّةٌ جامعةٌ تطّرد في كلّ ما كان المقصودُ من الانتفاع به حراماً»[١١٩٢].

والظّاهرُ أنّ الفقهاء متّفقون على أصل المعنى الذي انطوت عليه القاعدة، وأنّ العمل به جارٍ مجرى العموم والاطّراد في المسائل التي يكونُ فيها المحرّم استعمالُه مُستجمعاً لوصفين، وهما:

الأوّل: أن يكون الشّيءُ المحرّمُ استعمالُه محرّماً على وجه الإطلاق؛ وذلك يحصل بتحريم العين وجميع منافعها؛ «كالأصنام؛ فإنّ منفعتها المقصودةَ منها الشّركُ بالله، وهو أعظم المعاصي على الإطلاق.. وكتُب الشّرك والسّحر والبدع والضّلال، وكذلك الصّور المحرّمة وآلاتُ الملاهي المحرّمة»[١١٩٣].

1190- الرّاويةُ: المَزادة؛ وهي وعاءٌ من جلد يجمعُ فيه الماء ونحوه؛ ولا تُسمّى كذلك إلا إذا كانت ملآنةً، وتُطلق العربُ على البعير راويةً؛ من باب تسمية الشّيء باسم غيره لقُربه منه؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٤/٣٤٥).

1191- الطّبرانيّ، «المعجم الأوسط»، رقم: ٤٣٦، (١/١٣٨)؛ وهو حديثٌ صحيحُ الإسناد؛ قال الهيثميّ عنه: «رجالُه رجالُ الصّحيح»؛ انظر: «مجمع الزّوائد»: (٤/١٥٩)؛ وانظر أيضاً: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (٤/٧٢).

1192- ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٤١٥).

1193- انظر: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٤١٥)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢/٣٢٥)، والأنصاريّ، «أسنَى المطالب»: (١/٢٧٦).

الثّاني: أن يكون الاقتناءُ واقعاً على هيئة الاستعمال؛ فإن لَم يكن واقعاً على هيئة الاستعمال؛ فقد اختلف فيه الفقهاءُ تبعاً لمواردهم الاجتهاديّة، ورجّح فيه كلّ فقيه ما استقرّ عنده[١١٩٤].

ولهذا المعنى فرّق جمهورُ الفقهاء بين آنية الذّهب والفضّة، وبين ثياب الحرير وحليّ النّساء؛ فمنعوا اتخاذ آنية الذّهب والفضّة، وجوّزوا اتخاذ الحرير والحليّ؛ قال ابنُ قُدامة مبيّناً وجه الفرق في ذلك: «وأمّا ثياب الحرير؛ فإنّها لا تحرُم مُطلقاً؛ فإنّها تُباح للنّساء، وتُباح التّجارة فيها، ويحرُم استعمالُ الآنية مُطلقاً في الشّرب والأكل وغيرهما؛ لأنّ النصّ وردَ بتحريم الشّرب والأكل، وغيرُهما في معناهما، ويَحرم ذلك على الرّجال والنّساء؛ لعمُوم النصّ فيهما، ووجُودِ معنى التّحريم في حقّهما، وإنما أُبيح التّحلّي في حقّ المرأة؛ لحاجتها إلى التزيّن للزّوج، والتّجمّل عنده، وهذا يختصُّ بالحليّ؛ فتختصّ الإباحةُ به»[١١٩٥].

وللفُقهاء عباراتٌ مختلفةٌ في التّعبير عن مضمُون هذه القاعدة؛ منها قولهم: «ما حرُم أخذه حرُم إعطاؤه»[١١٩٦]، وقولهم: «ما حرُم فعلُه حرم طلبُه»[١١٩٧]؛ وهي كلّها تؤكّد نفس المعنى، وتدورُ حول نفس المقصُود؛ وهو سدّ أبواب الحرام أخذاً وإعطاء، وفعلا

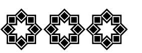
1194- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٥٩/١)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٥١/١)، وابن مفلح، «الآداب الشّرعيّة»: (٤٩٣/٣)

1195- ابن قُدامة، «المغني»: (٥٩/١). وانظر أيضاً: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١٣٩/٣). وابن تيميّة، «الفتاوى الكبرى»: (٤٣٦/١)، وابن مُفلح، «الفرُوع»: (٣٥٧/١)، والسفّاريني، «غذاء الألباب»: (٢٠١/٢)؛ وخالف في ذلك الحنفيّة؛ فجوّزوا اتخاذ أواني الذّهب والفضّة لغير الاستعمال؛ مُعلّلين ذلك بأنّ النهي ورَد عن الاستعمال فيبقى مقصُوراً عليه؛ انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٧/١٠)، وشيخي زادة، «مجمع الأنهر»: (٥٢٦/٢).

1196- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥٠)، والحمويّ، «غمز عيُون البصائر»: (٤٤٩/١)، وحيدر، «دررُ الحكّام»: (٤٣/١).

1197- انظر: السّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٥١)، والحمويّ، «غمز عيُون البصائر»: (٤٥٠/١)، وحيدر، «دررُ الحكّام»: (٤٤/١).

وطلباً، واستعمالا واتخاذاً[1198]؛ وصرفُ المكلّفين عن دواعي الوقوع في المحرّمات وما يؤول إليها، وحَملُهم على مُنابذة التّعاون على المناكر والآثام.



1198- انظر: البورنُو، «الوجيز في القواعد الكليّة»: (ص/٣٨٧).

القاعدة الثّامنةُ:

ما لا يُباح عند الضّرورة لا يجوزُ فيه التحرّي[1199]

التحرّي لغةً الطّلبُ والابتغاء[1200]، وفي الاصطلاح: «عبارةٌ عن طلب الشّيء بغالب الرّأي عند تعذّر الوقُوف على حقيقته»[1201]؛ ومعنى القاعدة أنّ التحرّي لا يجوزُ التّعويل على مؤدّاه في المسائل التي لا يُبيحها الاضطرار؛ بل يمتنع الإقدام عليها إلا بيقين أو ما يقومُ مقامه أو يشتمل عليه؛ وذلك ما عبّر عنه ابنُ القيّم بقوله: «ما تُبيحه الضّرورةُ يجوزُ الاجتهادُ فيه حال الاشتباه، وما لا تُبيحه الضّرورة؛ فلا»[1202].

ومن المسائل التي يمتنع فيها التّعويلُ على التحرّي:- الأبضاعُ؛ فإنّ الشّارع قد حرّمها على وجه الإطلاق، ولَم يُبح الإقدام على شيءٍ منها إلا بسبب محلِّل مُعتبَر، وليس الاضطرارُ منها اتّفاقاً؛ فلا يجوز لمن اشتبهت عليه حليلتُه بأجنبيّة أن يعمل بالتحرّي في التّمييز بينهما؛ وذلك «لأنّ إحداهنّ محرّمة بيقين، وكلّ واحدة منهما يُحتمل أن تكون هي المحرّمةَ؛ فلو وطئ واحدةً منهما، وهو لا يعلم بالمحرّمة فربما وطئ المحرّمة»[1203].

وفي بيان المعنى الذي من أجله امتنع العملُ بالتحرّي والاجتهاد في مثل هذه المسألة وما يُشبهها من مسائل الأبضاع؛ يقول الزّركشيّ: «ولهذا امتنعَ الاجتهادُ فيما إذا اختلطت محرمٌ بنسوةٍ قريةٍ محصورات؛ فإنّه ليس أصلُهنّ الإباحةَ حتى يتأيّد الاجتهادُ باستصحابه؛ ولهذا كانت موانعُ النّكاح تمنع في الابتداء والدّوام؛ لتأيُّدِها واعتضادِها بِهذا الأصل؛ نعم لو

1199- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٢٢٨/٣)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٨٣١/٤).

1200- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٧٤/١٤)، والفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/١٣٣).

1201- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١٨٥/١٠)؛ وانظر: البلخيّ، «الفتاوى الهنديّة»: (٣٨٢/٥)، والأنصاريّ، «أسنى المطالب»: (٢٣/١)، وقد تقدّم تعريفُ التحرّي، وبيان وجه الفرق بينه وبين الاحتياط؛ انظر: (ص/٢٤).

1202- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٨٣١/٤).

1203- الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٢٢٨/٣)؛ وانظر أيضاً: النّوويّ، «المجموع»: (٢٥٦/١)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٨٣١/٤).

اختلطت مُحرّمةٌ بنسوةٍ غيرِ محصُورات؛ فإنّ له نكاحَ مَن شاء منهنّ؛ كي لا تتعطّل مصلحةُ النّكاح»(١٢٠٤).

وأيضاً من المسائل التي يمتنع فيها التّعويلُ على التحرّي:- الدّماء؛ فإنّ الشّارع قد حرّمها، ولَم يُجز شيئاً منها بغير حقّ؛ فلا يجوزُ للحاكم إذا اشتبه عليه الجانِي بغيره أن يُعوّل على الظنّ في الوصُول إليه؛ بل يجب عليه أن يتوقّف حتى يقوم لديه من الأمارات المعتبَرة والشّواهد المقرّرة ما يدلّ على عين الجاني يقيناً؛ «لأنّ الأصل في الدّماء الحظرُ إلا بيقين الإباحة، وقد وقع الشّك هنا فيها»(١٢٠٥).

ومفهوم هذه القاعدة أنّ «التحرّي يجوزُ في كلّ ما جازت فيه الضّرورة»(١٢٠٦)؛ فمن اضطرّ للشّرب، ومعه ماءٌ طاهرٌ مُشتبهٌ بنجس؛ فإنّه يتحرّى الطّاهر منهما ويَشربُه، وكذلك من اشتبهت عليه الميتة بالذكيّة؛ فإنّه يجوز له أن يتحرّي الذكيّة منهما، ويتناولها في حال الاضطرار؛ قال البُهوتيّ: «ولو اشتبهت ميتةٌ بمذكّاة، ولَم يجد غيرهما؛ تحرّى المضطرَّ فيهما؛ أي اجتهد، وأكل ممّا يغلبُ على ظنّه أنها المذكّاة للحاجة، وحرُمتا على غيره؛ ممّن ليس بمضطرّ؛ كما لو اشتبهت أختُه بأجنبيّات»(١٢٠٧).

وبذلك تكون هذه القاعدةُ قد حدّدت المجال الذي يمتنع فيه التّعويل على مسلك التحرّي في معرفة أحكام الأمور التي يشتبه أمرُها، ويتعذّر الوقوفُ على حقيقة حكم الشّارع فيها؛ والمعنى في امتناع العمل بالتحرّي في المسائل التي لا تحلّ حالة الاضطرار؛ هو المبالغة في الاحتياط لشأنِها؛ لعظيم موقعها من بين مقاصد التّشريع، وشدّة أثرها في واقع النّاس ونظام حياتِهم.

❁❁❁

1204- الزّركشيّ، «المنثُور»: (١/١٧٧)؛ وراجع: النّوويّ، «المجموع»: (١/٢٥٦)،

1205- ابن رجب، «القواعد»: (ص/٣٣٨)؛ وانظر أيضاً: البخاريّ، «كشف الأسرار»: (٢/٥٤)، و«الموسوعة الفقهيّة»: (١٢/١٩٢).

1206- الشّيبانيّ، «الأصل»: (٣/٣٤).

1207- البُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (١/١٩٧)؛ وانظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٣/٢٢٨)، وابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٤/٨٣١).

القاعدة التّاسعةُ:

الحدود تُدرأ بالشّبهات[١٢٠٨]

الحدُّ لغةً: المانع والحاجز بين شيئين[١٢٠٩]؛ وفي الاصطلاح: العقاب المقدّر من الشّارع[١٢١٠]، والشّبهة لغةً: من أشبه الشّيءُ عليه؛ أي التبس واختلط؛ فلم يستطع تمييزه عن غيره[١٢١١]، ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿ولكن شُبِّه لهم﴾[١٢١٢]؛ وفي الاصطلاح: عدمُ تميّز أحد الشّيئين من الآخر؛ لما بينهما من التّشابه عيناً كان أو معنًى[١٢١٣]؛ والمشتبهُ فيه: هو ما لَم يُتيقّن حلُّه ولا حرمتُه في نظر المكلّف واجتهاده[١٢١٤].

والمعنى أنّ العقوبات التي حدّدت الشّريعةُ مقاديرَها، ورتّبتها على فعل بعض الجرائم؛ لا تُستوفَى مع قيام الاحتمال في ثبوتِها؛ بل لا بُدّ من حصُول ما يُشبه القطع بأنّ المتّهم قاصدٌ بفعله انتهاك الحرمة، وتعديّ الحدّ؛ وذلك «لأنّ هذه الشّريعة مبنيّةٌ على العدل والقسط، وعلى رعاية مصالِح العباد في المعاش والمعاد، والحكمُ بالحدّ مع الاحتمال أو مع مُقارنة الشّبه خروجٌ عن العدل إلى الجور»[١٢١٥].

وأصل هذه القاعدة ما رواه التّرمذيّ وغيرُه عن أمّ المؤمنين عائشة أنّ النبيّ ﷺ قال: «ادرءُوا الحدودَ عن المسلمين ما استطعتم؛ فإن كان له مخرجٌ فخلّوا سبيله؛ فإنّ الإمام أن

1208- انظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١/١٠٧)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٢٢)، والحمويّ، «غمز عيُون البصائر»: (١/٣٧٩).

1209- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٣/١٤٠)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/١٦٧)، والفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/١٢٤).

1210- انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٢٧٠)، وابن عاصم، «مُرتقى الوصُول»: (ص/٦٧).

1211- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (١٣/٥٠٣)، والرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٣٥٤).

1212- سُورة النّساء، الآية: (١٥٧).

1213- انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٦٥)، والمناويّ، «التّعاريف»: (ص/٤٢٢).

1214- انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٦٥).

1215- انظر: الإدريسيّ، «القواعد الفقهيّة»: (ص/٢٦٩).

يُخطئ في العفو خيرٌ من أن يُخطئ في العقوبة»[١٢١٦]؛ والحديثُ وإن لَم يثبت لفظُه عند أهل الاختصاص؛ إلا أنّ له من الشّواهد الجُزئيّة ما يرقى بمعناه إلى ما يُشبه المجزومَ به؛ ومن ذلك ما رواه البخاريّ وغيرُه عن أنس بن مالك ﷺ قال: كنت عند النبيّ ﷺ؛ فجاءه رجلٌ فقال: يا رسُول الله! إنّي أصبتُ حدّاً؛ فأقمه عليّ؛ قال: ولَم يسأله عنه؛ قال: وحضرت الصّلاة فصلّى مع النبيّ ﷺ؛ فلما قضى النبيّ ﷺ قام إليه الرّجل فقال: يا رسُول الله! إنّي أصبت حدّاً فأقم فِيّ كتاب الله؛ قال النبيّ ﷺ: «أليس قد صلّيت معنا؟». قال: نعم؛ قال: «فإنّ الله قد غفر لك ذنبك»، أو قال: «حدّك»[١٢١٧].

وتماشياً مع مُقتضى هذا المعنى؛ فقد أجمع الصّحابةُ ﷺ على عدم قطع السّارق عام المجاعة[١٢١٨]؛ درءاً للحدّ عن المتهمين بشبهة العَوز الملجئ إلى الاعتداء على أموال الغير؛ قال ابنُ القيّم: «وهذا محضُ القياس، ومُقتضى قواعد الشّرع؛ فإنّ السّنَة إذا كانت سَنَة مجاعةٍ وشدّة؛ غلب على النّاس الحاجةُ والضّرُورة؛ فلا يكاد يسلم السّارقُ من ضرُورةٍ تدعوه إلى ما يسدّ به رَمقه، ويجب على صاحب المال بذلُ ذلك له؛ إمّا بالثّمن أو مجّاناً..؛ لوجُوب المواساة وإحياء النُفوس مع القُدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرُورة المحتاج، وهذه شبهةٌ قويّةٌ تدرأ القطع عن المحتاج»[١٢١٩].

ويستطيعُ النّاظر في كلام العلماء حول هذه القاعدة تأصيلاً وتفريعاً أن يجزم بأنّهم متّفقون على العمل بِها؛ وذلك ما عبّر عنه ابنُ المنذر بقوله: «أجمع كلّ مَن نحفظ عنه من

1216- التّرمذيّ، كتاب: الحدود، باب: درء الحدود، رقم: ١٤٢٤، (٣٣/٤)، وإسناده ضعيفٌ؛ إلا أنّ له من الشّواهد ما يتقوّى به إلى درجة الاعتبار؛ قال الشّوكانيّ بعد سَوقه لجملة من الشّواهد التي تدلّ على المعنى عينه: «وما في الباب وإن كان فيه المقال المعروفُ؛ فقد شدّ من عضده ما ذكرناه؛ فيصلح بعد ذلك للاحتجاج به على مشرُوعيّة درء الحدود بالشّبهات المحتملة، لا مُطلق الشّبهة»؛ انظر: الشّوكانيّ: «نيلُ الأوطار»: (١٢٥/٧)؛ وانظر: أيضاً: الزّيلعيّ، «نصب الرّاية»: (٣٢١/٣)، والألبانيّ، «السّلسلة الضّعيفة»: (٢٢٢/٥).

1217- البخاريّ، كتاب: الحدود، باب: إذا أقرّ بالحدّ ولَم يُبيّن؛ هل للإمام أن يستر عليه؟ رقم: ٦٤٣٧، (٢٥٠١/٦).

1218- انظر: البابرتيّ، «العناية»: (٣٦٦/٥)، والمرداويّ، «الإنصاف»: (٢٧٧/١٠)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (٢٩٩/٢٤).

1219- ابن القيّم، «إعلام الموقعين»: (١٧/٣).

أهل العلم، أنّ الحدود تُدرأ بالشُّبه»(١٢٢٠)؛ وأكثرُ ما وقع من خلاف في ذلك عائدٌ في حقيقة الأمر إلى الخلاف في تقدير قوّة الشّبهة وتحديد صلاحيّة القرائن المحتفّة بالجريمة في دفع عقوبتها المقدّرة، وذلك أمرٌ اجتهاديٌّ في غالبيّة صُوره.

وحتّى ابن حزم -وهو الذي قد يُفهم من ظاهر كلامه(١٢٢١) أنّه يُنكر العمل بِهذه القاعدة-؛ لَم يختلف موقفُه عن موقف سائر الفقهاء في الواقع العمليّ، وسار في نفس الاتجاه حين قرّر أنّ «مَن جهل أحرامٌ هذا الشّيء أم حلال؟ فالورعُ له أن يمسك عنه، ومَن جهل أفرضٌ هو أم غير فرض؟ فحكمُه أن لا يُوجبه، ومَن جهل أوَجب الحدّ أم لَم يجب؟ ففرضُه أن لا يقيمه؛ لأنّ الأعراض والدّماء حرامٌ لقول رسُول الله ﷺ: إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشارَكم عليكم حرامٌ(١٢٢٢)؛ وأمّا إذا تبيّن وجوبُ الحدّ؛ فلا يَحلّ لأحد أن يُسقطه؛ لأنّه فرضٌ من فرائض الله تعالى»(١٢٢٣).

والنّزعةُ الاحتياطيّة في تقعيد هذا المعنى ظاهرةٌ؛ فإنّ صيانة الدّماء والأعراض، والاحتياط لها من أن تُمسّ بغير حقّ؛ يعدّ من أبرز المحالّ التي ينبغي التّعويلُ فيها على مسلك الحيطة والحذر، والأخذ بالحزم والجدّ ما أمكن؛ إذ «لا شكّ أن إقامة الحدّ -بغير حقّ- إضرارٌ بمن لا يَجوزُ الإضرارُ به، وهو قبيحٌ عقلاً وشرعاً؛ فلا يَجوزُ منه إلا ما أجازه الشّارعُ.. بعد حصُول اليقين؛ لأنّ مجرّد الحدس والتّهمة والشكّ مظنّةٌ للخطأ والغلط، وما كان كذلك فلا يُستباح به تأليمُ المسلم وإضرارُه بلا خلاف»(١٢٢٤).

وفي بيان المعنى الذي من أجله قُدّم درء الحدّ على إقامته حالَ قيام ما يُساند ذلك التّقديم من الشّبه المعتبَرة؛ يقول ابنُ عبد السّلام: «وإنما غُلّب درءُ الحدود مع تحقّق الشّبهة؛

1220- ابن قُدامة، «المغني»: (٩/٥٥).

1221- فقد قال -رحمه الله-: «مسألةٌ: هل تُدرأ الحدود بالشّبهات؛ ذهب قومٌ إلى أنّ الحدود تُدرأ بالشّبهات، فأشدّهم قولاً بِها واستعمالا لها أبو حنيفة وأصحابُه، ثُمّ المالكيّون، ثُمّ الشّافعيّون؛ وذهب أصحابُنا إلى أنّ الحدود لا يَحلّ أن تُدرأ بشبهة، ولا أن تُقام بشبهة..»؛ انظر بقيّة كلامه في: «المحلّى»: (١٢/٥٧).

1222- أخرجه البخاريّ، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: لا ترجعوا بعدي كفّاراً، رقم: ٦٦٦٧، (٦/٢٥٩٣).

1223- ابن حزم، «المحلّى»: (١٢/٦٠).

1224- الشّوكانيّ: «نيلُ الأوطار»: (٧/١٢٤).

لأنّ المصلحة العُظمى في استيفاء الإنسان لعبادة الديّان، والحدودُ أسباب محظورةٌ فلا تثبت إلا عند كمال المفسدة وتمحّضها»[١٢٢٥].

وأجرى بعضُ الفقهاء العملَ بِهذه القاعدة مجرى العمُوم والاطّراد؛ وذهبوا إلى إسقاط كلّ عقوبة بالشّبهة؛ سواءً أكانت مُقدّرة أم اجتهاديّة؛ وذلك لأنّ العقوبة «إنما تسُوغ بعد تحقّق سببها، وهي من جنس الحدود؛ فلا يجوز إيقاعُها بالشّبهة؛ بل يتثبّت الحاكمُ، ويتأمّل.. فإنّ عقوبة المعذور شرعاً ظلمٌ»[١٢٢٦].

وذلك هو الحقّ الذي لا مناص من العمل به؛ فإنّ فتح باب المعاقبة بمجرّد التّهم والشّبهات يفتحُ على النّاس باباً من الشرّ عظيماً؛ فلا ينبغي لمنظّم القضاء الشّرعيّ أن يُغفِل الأخذَ بِهذه القواعد والتّنويه بشأنِها؛ وذلك حتّى لا يبقى بابُ أخذ النّاس بالظنّ والتّهمة مفتوحاً؛ فيحلّ الظّلمُ محلّ العدل، والفسادُ محلّ الصّلاح، وتُنتهك المحارمُ التي جاءت الشّريعةُ لصيانتها[١٢٢٧].

وممّا يُؤيّد ذلك المعنى ويشهدُ له بالتّسديد؛ الاتّفاقُ الواقعُ على أنّ القاضي لا يجوزُ له القضاءُ بعلمه في الحدود المتعلّقة بحقّ الله[١٢٢٨]؛ ولو كان في أعلى درجات العلم والدّيانة؛ لأنّ مبنَى الحدّ على الاحتياط في تركه ودرئه بالشّبهة ما أمكن؛ وليس الاكتفاءُ بعلم القاضي فيه من الاحتياط في شيءٍ[١٢٢٩].

❁❁❁

1225- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٢/١٦١)؛ وانظر أيضاً: القرافيّ، «الفروق»: (٤/١٧٤).

1226- انظر: ابن القيّم، «الطّرق الحكميّة»: (ص/٥٧).

1227- انظر: عودة، «التّشريع الجنائيّ»: (١/٢١٦).

1228- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٩/١٢٠)؛

1229- انظر في هذا المعنى: ابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (٢/٢٤١)، والشّوكانيّ، «نيل الأوطار»: (٨/٣٣٠)؛ وراجع: «الموسُوعة الفقهيّة»: (١/٢٤٣).

القاعدةُ العاشرةُ:

الخروجُ من الخلافِ مُستحبٌّ[١٢٣٠]

الخلافُ لغة المضادّة[١٢٣١]، وفي الاصطلاح عبارةٌ عن «مُنازعة تجري بين مُتعارضين لإحقاق حقّ، أو لإبطال باطل»[١٢٣٢]؛ ومعنى القاعدة أنّ الخروج من الخلاف المعتبر أمرٌ مندوبٌ إليه، وذلك بأن يترك المكلّف فعلَ ما يعتقدُ جوازه؛ لاعتقاد بعض المجتهدين حُرمتَه، أو أن يفعلَ ما يعتقد جوازَ تركه؛ لاعتقاد بعض المجتهدين وجُوبه[١٢٣٣]؛ قال الزّركشيّ: «إنّ المجتهد إذا كان يُجوّز خلافَ ما غلب على ظنّه، ونظر في مُتمسَّك مخالفه؛ فرأى له موقعاً، فينبغي له أن يُراعيه على وجهٍ»[١٢٣٤].

وفي بيان المنوال الذي يجري عليه العمل بِهذه القاعدة؛ يقول القرافيّ: «فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباحٌ أو حرامٌ؟ فالورعُ التّرك، أو هو مباحٌ أو واجبٌ؟ فالورعُ الفعل مع اعتقاد الوجُوب حتى يجزئ عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه؛ هل هو مندوبٌ أو حرامٌ؟ فالورعُ التّرك، أو مكروه أو واجب؟ فالورعُ الفعل؛ حذراً من العقاب في ترك الواجب، وفعلُ المكروه لا يضرُّه، وإن اختلفوا هل هو مشروعٌ أم لا؟ فالورعُ الفعل؛ لأنّ القائل بالمشروعيّة مُثبِتٌ لأمر لَم يطّلع عليه النّافي، والمُثبت مُقدّمٌ على النّافي.. فإن اختلفوا هل هو حرامٌ أو واجبٌ؟ فالعقاب مُتوقّعٌ على كلّ تقدير؛ فلا ورع إلا أن نقول: إنّ المحرّم إذا عارضه الواجب قُدّم على الواجب؛ لأنّ رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصُول المصالح، وهو الأنظرُ؛ فيُقدّم المحرّم هاهنا؛ فيكون الورعُ التّرك، وإن اختلفوا هل هو

1230- انظر: ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١/١١١)، والسّيوطيّ، «الأشباه والنّظائر»: (ص/١٣٦).

1231- انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٩/٩١)، والفيّوميّ، «ص/١٧٨).

1232- انظر: الجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/١٣٥)، والمناويّ، «التّعاريف»: (ص/٤٢).

1233- انظر: الفادانيّ، «الفوائد الجنيّة»: (٢/١٧٢)، و«الموسُوعة الفقهيّة»: (٢/٢٩٨).

1234- الزّركشيّ، «المنثُور»: (٢/١٢٨).

مندوبٌ أو مكروهٌ؟ فلا ورع؛ لتساوي الجهتين على ما تقدّم في المحرّم والواجب، ويمكن ترجيحُ المكروه كما تقدّم في المحرّم، وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع»[١٢٣٥].

وظاهرٌ من كلام القرافيّ أنّ مُتعلَّق الاحتياط في الخرُوج من الخلاف المعتبر أمران: أوّلهما: الأفعال المختلفُ في حكمها؛ من حيثُ طلب الفعل وعدمه، وهي ما تردّدت بين طرفي الطّلب الجازم وما دونه؛ والتّروك المختلف في حكمها؛ من حيثُ طلب التّرك وعدمه، وهي ما تردّدت بين طرفي الكفّ الجازم وما دونه[١٢٣٦].

والمعنى الذي على أساسه مضى تقعيدُ هذا المعنى في التّعامل مع المسائل الخلافيّة والجريُ على وفق مُقتضاه في الحكم على آحاد جُزئيّاتها؛ منشؤُه الالتفاتُ إلى إمكان اعتبار الشّرع ذلك المرجُوح[١٢٣٧]؛ وهذا الالتفات ناشئٌ من القول بأنّ المُصيب في مسائل الخلاف واحدٌ، وهو الذي عليه الأئمّة الأربعةُ وجمهورُ أتباعهم[١٢٣٨]؛ وذلك لما رواه البخاريّ عن عمرو بن العاص ﵁ أنّ النبيّ ﷺ قال: «إذا حكم الحاكمُ فاجتهد، ثُمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثُمّ أخطأ فله أجرٌ واحد»[١٢٣٩].

ولا غمُوض في وجه العلاقة بين هذه القاعدة والاحتياط؛ فإنّ أساس تقعيدها -كما هو واضحٌ-: الاحتياطُ للتّكليف من الفوات في مقام الامتثال؛ خصُوصاً عندما تشتدّ معالِم النّزاعُ، ويعزّ الاطمئنان إلى رأي من الآراء؛ فعند ذلك يكون الخروجُ من الخلاف مسلكاً آمناً يستطيع المكلّف الرّكونَ إليه؛ دون بقاء ما يُثير في نفسه احتمالَ حصُول شيءٍ من

1235- القرافيّ، «الفروق»: (٢١٠/٤).

1236- انظر: السّنوسيّ، «مراعاة الخلاف»: (ص/٥٩).

1237- انظر: العينيّ، «عمدة القاري»: (٣٠٠/١).

1238- انظر: والزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٢٤١/٦)، والشّنقيطيّ، «نشر الورود»: (ص/٦٣٢)؛ وأمّا ما ينسبُه بعضُ العلماء كالمازريّ والماورديّ وغيرهما إلى الجمهُور من القول بأنّ كلّ مجتهد مصيبٌ، وأنّ الحق في طرفين؛ فهو ليس على ظاهره، وإنما مرادُهم بالإصابة وجوبُ العمل بما أدّى إليه الاجتهادُ؛ لا الإصابة التي هي موافقة حكم الله في نفس الأمر؛ انظر: القرافيّ، «نفائس الأصول»: (٤٠٦٠/٩)، وابن تيميّة، «مجمُوع الفتاوى»: (٢٨/٢٠).

1239- البخاريّ، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب: أجرُ الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم:٦٩١٩، (٢٦٧٦/٦)، ومسلمٌ، كتاب: الأقضية، باب: بيانُ أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: ١٧١٦، (١٣٤٢/٣).

التّقصير في القيام بما كُلِّف به؛ قال الغزاليّ «فالفرارُ من الخلاف إلى الإجماع من الورع المؤكّد، وكذا المجتهدُ إذا تعارضت عنده الأدلّة، ورجّح جانبَ الحلّ بحدس وتخمين وظنّ؛ فالورعُ له الاجتناب؛ فقد كان المفتُون يُفتون بحلّ أشياء لا يُقدِمون عليها قطّ؛ تورّعاً منها وحذراً من الشّبهة فيها»[١٢٤٠].

ومن الآثار التي تُجتنَى من العمل بِهذه القاعدة؛ ما أشار إليه القرافيّ بقوله: «الجمعُ بين أدلّة المختلفين، والعملُ بمقتضى كلّ دليلٍ؛ فلا يبقى في النّفوس توهّم أنّه قد أهمل دليلاً لعلّ مُقتضاه هو الصّحيح؛ فبالجمع ينتفي ذلك؛ فأثّر الجمعُ بين المذاهب في جَميع مُقتضيات الأدلّة في صحّة العبادة والتصرّف»[١٢٤١].

والظّاهرُ من صياغة القاعدة أنّ الخروج من الخلاف حكمه النّدب مُطلقاً؛ وذلك في الفعل المتردّد بين الوجُوب وعدمه، وأمّا الفعل المتردّد بين المنع الجازم وعدمه؛ مع انعدام النصّ القاطع على أحد الطّرفين؛ فقد صرّح غيرُ واحد بأنّ فعله مكروهٌ؛ قال الزّركشيّ: «ما وقعت الشّبهةُ في تحريمه؛ كلحم السّبع، ويسير النّبيذ.. عدّه الغزاليّ من أقسام الكراهة، وبه صرّح أصحابُنا في الفرُوع في أكثر المسائل الاجتهاديّة المختلف في جوازها»[١٢٤٢]؛ ولا يخفى عليك أنّ ترك المكروه مندوبٌ إليه أيضاً، وبذلك يكونُ حكم الخروج من الخلاف عند قوّته النّدبُ على وجه العموم.

وهذه القاعدةُ كما ذكر الشّاطبيّ وغيرُه قد أشكلت على طائفة من المالكيّة؛ وذلك لأنّ «دليلي القولين لا بُدّ أن يكونا مُتعارضين، كلّ واحد منهما يقتضي ضدّ ما يقضيه الآخرُ، وإعطاء كلّ واحد منهما ما يقتضيه الآخرُ أو بعضَ ما يقتضيه؛ هو معنى مُراعاة الخلاف، وهو جمعٌ بين مُتنافيين»[١٢٤٣].

1240- الغزاليّ، «الإحياء»: (١١٥/٢)؛ وانظر: ابن السّبكيّ، «الأشباه والنّظائر»: (١١٢/١)، والجرهزيّ، «المواهب السنيّة»: (١٧١/٢).

1241- القرافيّ، «الفروق»: (٢١٨/٤).

1242- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٣٩٤/١)؛ وانظر: ابن السّبكيّ، «الأشباهُ والنّظائر»: (١١٦/١).

1243- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٥١/٤).

وهذا الإشكال الذي ذكره الشّاطبيُّ وقع فيه بعضُ الأئمّة من الشّافعيّة والحنابلة[١٢٤٤]، وسببُه أنّهم أطلقوا القاعدة من عِقالها، وطردُوها في كلّ خلاف؛ بحيث إذا وقع خلافٌ؛ فالخروجُ منه أفضلُ من التورّط فيه مُطلقاً؛ وليس الأمرُ كذلك؛ فالقاعدة لها ضابطٌ كما سلف بيانُه[١٢٤٥]؛ وهو أن يكون دليلُ المخالف قويّاً بحيث لا يبعد قولُه كلّ البعد عن احتمال الصّواب؛ فحينئذ يُستحبّ الخروجُ من خلافه؛ حذراً من كون الصّواب معه؛ ولاسيّما إذا قلنا بأنّ مُدّعِي الإصابة لا يقطع بخطأ مخالفه، وأمّا إذا كان مأخذُه واهناً، بعيداً عن الصّواب؛ فلا يُنظر إليه، ولا يُعوَّل عليه؛ قال القرطبيُّ: «راعى الإمامُ مالكٌ الخلاف، وتوهّم بعضُ أصحابه أنّه يُراعي صُورة الخلاف، وهو جهلٌ، أو عدمُ إنصاف، وكيف هذا؟ وهو لَم يُراع كلّ خلاف؛ وإنما راعى خلافاً لشدّة قوّته»[١٢٤٦].

وردّ الرّافعيُّ على مَن اعترض على إيجاب الحدِّ على شارب النّبيذ -وهو مختلفٌ عليه- وعدمِ إيجابه على مَن وطيء امرأةً في النّكاح بلا ولِيّ لشّبهة الاختلاف؛ فقال: «أدلّة تحريم النّبيذ أظهرُ، وأيضاً فإنّ الطّبع يدعو إليه؛ فيحتاج إلى الزّجر، ولهذا نُوجبه على مَن يعتقد إباحته أيضاً، وهنا بخلافه»[١٢٤٧].

وهذا التّفصيل المذكورُ هو مفادُ المنصوص عن الأئمّة كمالك والشّافعيّ وأحمد وغيرهم؛ فقد قال الإمامُ الشّافعي: «فإذا قُدِّم المرتد ليُقتل، فشهد أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسُول الله وقتله بعضُ الولاة؛ فالذين لا يرَون أن يُستتاب المرتدّ؛ فعلى قاتله الكفّارة والدّية؛ ولولا الشّبهة لكان عليه القَودُ، وقد خالفنا في هذا بعضُ النّاس»[١٢٤٨]، ورُوي عن الإمام أحمد أنّه قال: «يُحدُّ مَن شرب النّبيذ مُتأولاً، ولو رُفع إلى الإمام مَن طلّق البتة، ثُمّ راجعها مُتأولاً أنّ طلاق البتّة واحدةٌ، والإمامُ يرى أنّها ثلاث؛ لا يُفرّق بينهما»؛ ثُمّ قال: «هذا غير ذاك، أمرُه بيّنٌ في كتاب الله عزّ وجل وسنّة نبيّه ﷺ، ونزل تحريمُ الخمر وشرابُهم

1244- انظر: الزّركشيّ، «المنثُور»: (١/٢٤٤)، وابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٣٢٥).

1245- انظر: (ص/١٥٠).

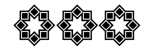
1246- نقله عنه الزّركشيّ في: «البحر المحيط»: (٦/٢٦٥).

1247- الرّافعيّ، «الشّرح الكبير»: (٧/٥٣٣).

1248- الشّافعيّ، «الأمّ»: (٤/٢٩٤).

الفضيخُ[١٢٤٩]، وقال النّبي ﷺ: كلّ مُسكر حرامٌ[١٢٥٠]؛ فهذا بيِّنٌ، وطلاقُ البتّة إنما هو شيءٌ اختلف النّاس فيه»[١٢٥١].

وأمّا ما ذكره الشّاطبيّ مِن استشكال بعض المالكيّة للعمل بالقاعدة؛ فقد أجاب عنه ابنُ عرفة المالكيّ بقوله: «إن كان مُقتضى دليله إباحةَ فعل الشّيء، ومُقتضى دليل مخالفه حرمتَه؛ أمكن خرُوجه من الخلاف الملزوم للورع؛ باعتبار الفعل لا باعتبار الاعتقاد؛ كالحنفيّ يتورّعُ من شرب النّبيذ؛ خوف التوقّع في مقتضى دليل مخالفه؛ لاحتمال صحّته، لا لرجحان صحّته، وكحال مالك في جلد الميتة في استعماله في الماء؛ وإذا تقرّر هذا في المجتهد؛ فهو في المقلّد أوضح»[١٢٥٢].



1249- الفضيخُ: شرابٌ يُتّخذ من البُسر وحدَه من غير أن تمسّه النّار؛ انظر: الرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٥١٧).

1250- أخرجه البخاريّ، كتاب الأدب، باب: قول النبيّ ﷺ: يسّروا ولا تُعسّروا، رقم: ٥٧٧٣، (٥/٢٢٦٩)، ومسلمٌ، كتاب: الأشربة، باب: بيان أنّ كلّ مسكر خمر وأنّ كلّ خمر حرام، رقم: ١٧٣٣، (٣/١٥٨٥)، كلاهما عن أبي موسى الأشعريّ ﷺ.

1251- انظر: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»: (ص/٤٢٤).

1252- انظر: الونشريسيّ، «المعيارُ المعرب»: (٦/٣٨٠)؛ وانظر: الشّوكانيّ، «كشف الشّبهات»: (ص/٦).

المبحثُ الثّالثُ:

أثرُ الاحتياط في واقع التّشريع العمليّ

وفيه المسائل الآتية:

المسألةُ الأولى: إيجاب الوضُوء بالشكّ في الحدث.

المسألةُ الثّانية: تكرار الجماعة في المسجد الواحد.

المسألة الثّالثة: من التبس عليه شهرُ رمضان بغيره من الشّهور.

المسألةُ الرّابعةُ: دفعُ الزّكاة إلى الغنيّ خطأً.

المسألةُ الخامسةُ: الإحرام قبل الميقات لغير حاجة.

المسألةُ السّادسةُ: حكمُ التّبايُعِ بالعِينة.

المسألة السّابعة: الأجبان المستوردةُ من البلاد غير الإسلاميّة.

المسألة الثّامنةُ: القضاءُ بالشّاهد واليمين في الأموال.

المسألةُ التّاسعةُ: نكاحُ زوجة الغائب المفقود.

المسألةُ العاشرةُ: بيعُ السّلاح زمن الفتنة والحرب.

المسألةُ الحادية عشرة: السّبقُ في لعبة الشّطرنج.

المسألة الثّانية عشرة: عقوبةُ النبَّاش.

تمهيد: لقد كان للعمل بالاحتياط أثرٌ واسعٌ في واقع التّشريع العمليّ؛ فلا يخلو بابٌ من أبواب الفقه من المسائل التي مدارها ومرجعُ الخلاف فيها إلى الأخذ بالاحتياط، وهذا المبحث مخصّصٌ لعرض بعض المسائل التي كان للنّزعة الاحتياطيّة أثر ظاهرٌ في تعدّد آراء العلماء حولها، واختلافِهم في تقرير أحكامها، وحتّى يكتمل التصوّرُ لدى القارئ عن ذلك التّأثير؛ فقد اعتمد البحثُ في انتقائها مبدأَ التّنويعِ والشّمول؛ بحيث تمسّ مختلف نواحي التّشريع ومجالاته الواسعة؛ مع التّركيز على الفرُوع التي علّل الفقهاءُ أنفسُهم منازِعَهم فيها بمسالك الاحتياط؛ والاقتصارِ على إظهار أثر ذلك في تباين آرائهم حولها؛ دون المُضيّ في عَرض الحِجاج وما يَرد عليها من مَنعٍ ومُعارضة.

- **المسألةُ الأولى: إيجابُ الوضُوء بالشكّ في الحدث:** إيجابُ الوضُوء على مَن تيقّن الطّهارة وشكّ في الحدث هو المشهورُ من مذهب المالكيّة؛ وعمدتُهم في ذلك الاحتياط للعبادة من أن تؤدّى على طهارة غير مشكوك فيها؛ وبنوا أصل المسألة على القاعدة المتّفق عليها؛ وهي: «اليقين لا يزول بالشكّ»، ووجه ذلك البناء -كما قرّره ابنُ رشد الجدّ-: «أنّه قد لزمه أداءُ الصّلاة بطهارة؛ فلا يبرأ منها إلا بيقين، ولا يحصل له اليقينُ إلا باستئناف الطّهارة»[١٢٥٣].

وخالفهم في ذلك جُمهور الفقهاء[١٢٥٤]؛ فلم يروا الشكّ الطّارئ على الطّهارة المتيقّنة ناقضاً لها؛ واستندوا في ذلك إلى الحديث المتّفق عليه عن عبد الله بن زيد ﷺ أنّه قال: شُكي

1253- انظر: الباجيّ، «المنتقى»: (١٥٤)؛ وانظر في هذه المسألة: مالك، «المدوّنة»: (١/١٢٢)، والدّسوقيّ، «حاشيةُ الدّسوقيّ»: (١/٩٤)، وعلّيش، «منح الجليل»: (١/١٤)؛ والمراد بالشكّ عندهم: التردّد على حدّ السّوى؛ فلا يلزم الوضُوء بتوهّم الحدث مع ظنّ الطّهارة، وإنما يجب الوضُوء على مَن ظنّ الحدث، أو تردّد فيه وفي عدمه على السّواء، وكذا لا يجب الوضُوء عندهم بالشكّ في الردّة لعدم حصُولها بالشكّ؛ انظر: النّفراويّ، «الفواكه الدّواني»: (١/٢٣٧).

1254- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١/٣٣)، والنّوويّ، «المجموع»: (١/٣٧٤)، وابن قُدامة، «المغني»: (١/١٢٦)، وابن حزم، «المحلّى»: (١/٣١٩).

إلى رسول الله ﷺ الرّجلُ يخيّل إليه أنّه يجد الشّيء في الصّلاة؛ فقال: «لا ينصرف؛ حتّى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً»(١٢٥٥).

وما ذهب إليه الإمام مالكٌ في الرّواية المشهُورة عنه أقوى من حيث النّظر؛ وذلك لأنّه «احتاط للصّلاة، وهي مقصدٌ، وألغى الشكّ في السّبب المُبرئ، وغيرُه احتاط للطّهارة، وهي وسيلةٌ، وألغى الشكّ في الحدث النّاقض لها، والاحتياط للمقاصد أولَى من الاحتياط للوسائل»(١٢٥٦)؛ إلا أنّه يُكدّر عليه النصّ النبويّ؛ فإنّه صريحٌ في لزوم التّمادي في الصّلاة وعدم الانصراف منها لمجرّد الشكّ؛ قال ابنُ دقيق: «وهذا الحديث ظاهرٌ في إعمال الطّهارة الأُولَى، واطّراح الشكّ»(١٢٥٧).

والظّاهرُ أنّ القول بعدم انتقاض الطّهارة بالشكّ هو أسعدُ القولين بقوّة الدّليل، وأمّا التّعويلُ على مسلك الحياطة في هذه المسألة فلا يستقيم؛ لما علمت من أنّ العمل بالاحتياط إنّما يكونُ مسلكاً سالكاً حيث لَم يرد عن الشّارع ما يُفيد خلاف مُقتضاه؛ وحيثُ قد نصّ النبيّ ﷺ على لزوم التّمادي في الصّلاة مع حصُول الشكّ؛ فلا يكون العملُ بما يُناقضه من كلّ وجه سائغاً.

وأمّا الاستدلال على وجُوب الطّهارة بقاعدة «الشكّ في الشّرط موجبٌ للشكّ في المشروط»؛ كما صنع الإمام القرافيّ؛ حيثُ قال: «والقاعدة: أنّ الشكّ في الشّرط يُوجب الشكّ في المشروط ضرورةً؛ فالشكّ في الطّهارة يُوجب الشكّ في الصلاة الواقعة سبباً مُبرئاً»(١٢٥٨)؛ فهو غيرُ مسلّم لمعنيين:

أوّلهما: أنّ الشكّ في الطّهارة شكٌّ في المانع، وليس شكّاً في الشّرط؛ فإنّ الشّرط مُحقّق الحصول، والشكّ واقعٌ في الحدث الذي هو مانعٌ من الدّخول في الصّلاة؛ وقد تقرّر

1255- البخاريّ، كتاب: الوضُوء، باب: من لَم ير الوضُوء إلا من المخرَجين، رقم: ١٧٥، (٧٧/١)، ومسلمٌ، كتاب: الطّهارة، باب: الدّليل على أنّ مَن تيقّن الطّهارة ثُم شكّ في الحدث فله أن يُصلّي بطهارته تلك، رقم: ٣٦١، (٢٧٦/١).

1256- انظر: ابن حجر، «فتح الباري»: (٢٣٨/١).

1257- ابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (١١٧/١).

1258- القرافيّ، «الفروق»: (١١١/١)؛ وانظر له أيضاً: «الذّخيرةُ»: (٢١٩/١).

من موارد الشّرع: «أنّ الشكّ في المانع لا أثر له»[١٢٥٩]؛ وذلك ما قرّره ابنُ عرفة المالكيّ بقوله: «مَن تأمّل؛ علِم أنّ الشكّ في الحدث شكٌّ في المانع، لا فيما هو شرطٌ في غيره؛ لأنّ المشكوك فيه الحدث لا الوضوء، والمعروفُ إلغاء الشّكّ في المانع؛ فكان الواجبُ طرحَ ذلك الشّك وإلغائه»[١٢٦٠].

ثانيهما: أنّه على التّسليم بأنّ الشّكّ في الطّهارة شكّ في الشّرط، والشكّ في الشّرط موجبٌ للشكّ في المشروط؛ فإنّ النصّ النبويّ يكون مقيّداً لذلك الإطلاق ومخصّصاً له، ولا مانع من أن يُخصّص الشّارعُ بعض عمُوماته لمعنى يقتضيه؛ وذلك أمرٌ معهودٌ منه في كثيرٍ من تصرّفاته؛ فلا ينبغي أن يُنازع فيه.

وأيّاً ما يكن الأمر؛ فإنّ المستند الذي عوّل عليه المالكيّة في حقيقة الواقع: هو الاحتياطُ للعبادة من أن تقع بطهارةٍ مشكوكٍ فيها، وقدّموا استصحاب الأصل المبرئ، وهو أنّ الذمّة إذا شغلت لَم تبرأ إلا بيقينٍ على أصلٍ بقاء الطّهارة[١٢٦١].

وترجيحُ القول بعدم وجوب الطّهارة على مَن تيقّنها وشكّ في الحدث، لا يُنافي القول باستحباب استئنافها خروجاً من خلاف من أوجبها؛ فإنّ الاحتياط للعبادة في الجملة أصلٌ معوّلٌ عليه؛ قال النّوويّ: «إذا تيقّن الطّهارة ثُمّ شكّ في الحدث لَم يلزمه الوضوءُ؛ لكن يُستحبّ له»[١٢٦٢]؛ والقولُ باستحباب الإعادة دون الوجوب؛ هو مذهبٌ لبعض مغاربة المالكيّة أيضاً؛ قال الباجيّ: «إن تيقّن الوضوء وشكّ؛ أحدَث بعده أم لا؟ فروى ابنُ القاسم عن مالك يُعيد الوضوء، وروى عنه لا يُعيده، واختُلِف في تأويل ذلك؛ فذهب

1259- انظر: الونشريسيّ، «إيضاح المسالك»: (ص/٧٥).

1260- انظر: الدّسوقيّ، «حاشية الدّسوقيّ»: (١/١٢٢)؛ وانظر أيضاً ما قرّره الخرشيّ في: «شرح المختصر»: (١/٦٧).

1261- انظر: القرافيّ، «الذّخيرة»: (١/٢١٩)، وابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (١/١١٧)، وابن القيّم، «إغاثةُ اللّهفان»: (١/١٧٥).

1262- النّوويّ، «المجموعُ»: (١/٣٧٤)؛ وانظر: ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٢/١٨).

العراقيّون إلى أنّهما روايتان: إحداهما: إيجابُ إعادة الوضوء؛ والثّانية: نفيُه، وذهب المغاربةُ إلى أنّه على الاستحباب»[١٢٦٣].

- **المسألةُ الثّانيةُ: تكرارُ الجماعة في المسجد الواحد:** تكرارُ الجماعة في مسجد الحيّ الذي له إمامٌ راتبٌ وجماعةٌ مُداومون على الصّلاة فيه؛ أمرٌ مكروهٌ عند جمهور الفقهاء[١٢٦٤]؛ على خلاف بينهم في بعض القيود والتّفاصيل؛ وفي الموطّأ أنّ الإمام مالكاً سُئل عن مُؤذّن أذّن لقوم، ثُمّ انتظر هل يأتيه أحدٌ؛ فلم يأته أحدٌ، فأقام الصّلاة وصلّى وحدَه، ثُمّ جاء النّاس بعد أن فرغ؛ يُعيد الصّلاة معهم؟ قال: «لا يُعيد الصّلاة، ومَن جاء بعد انصرافه؛ فليُصلّ لنفسه وحدَه»[١٢٦٥]؛ وعمدتُهم في ذلك ما يلي:

- ما رواه الطّبرانيّ عن أبي بكرة ﷺ أنّ رسُول الله ﷺ أقبل من نواحي المدينة يُريد الصّلاة، فوجد النّاس قد صلّوا، فمال إلى منْزله فجمع أهله، فصلّى بِهم[١٢٦٦]؛ ولو كان تكرارُ الجماعة في المسجد جائزاً؛ لما تركه رسُول الله ﷺ، وقد كان أحرصَ النّاس على الفضل والخير.

- أنّ التّكرار يُؤدّي إلى تقليل الجماعة الأمّ؛ لأنّ النّاس إذا علموا أنّ الجماعة تفوتُهم يستعجلون؛ فيكثرُ بذلك العددُ، ويعظم الأجرُ، ويتحقّق المقصُود من تشريعها، وإذا علموا أنّها لا تفوتُهم يتأخّرون؛ فتقلّ الجماعة، وتقليل الجماعة أمرٌ مكروهٌ مُنافٍ للمقصد الذي شُرعت من أجله أصالةً[١٢٦٧].

1263- الباجيّ، «المنتقى»: (١/٥٤)؛ وانظر أيضاً: الدّسوقيّ، «حاشية الدّسوقيّ»: (١/١٢٢)، والنّوويّ، «المجموع»: (٢/٧٤).

1264- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١/١٥٣)، وعلّيش، «منح الجليل»: (١/٣٥٦)، والنّوويّ، «المجموع»: (٤/١١٩)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢/٥).

1265- مالك، «الموطّأ»: (١/٧٠)؛ وانظر أيضاً: مالك، «المدوّنة»: (١/١٨١)

1266- الطّبرانيّ، «المعجم الأوسط»، رقم: ٤٦٠١، (٥/٣٥)، وهو حديثٌ حسن؛ قال الهيثميّ عن إسناده: «رجاله ثقاتٌ»؛ الهيثميّ، «مجمع الزّوائد»: (٢/١٧٣)؛ وانظر أيضاً: الألبانيّ، «تمام المنّة»: (ص/١٥٥).

1267- انظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١/١٣٥)،

وكذلك من آثار فتح باب تكرار الجماعة لكلّ مَن تأخّر:- الإفضاءُ إلى اختلاف القلوب والعداوة[١٢٦٨]؛ قال الزّركشيّ: «ونصّ الشّافعيُّ على كراهيّة التّجميع بالصّلاة في مسجد قد صُلّيت فيه تلك الصّلاة؛ إذا كان له إمامٌ راتب؛ قال: وإنما كرهته؛ لئلاّ يعمد قومٌ لا يرضَون إماماً؛ فيُصلّون بإمامٍ غيره»[١٢٦٩].

وخالف في ذلك فقهاءُ الحنابلة؛ فذهبوا إلى عدم كراهة إعادة الجماعة في المسجد؛ ولو كان مسجدَ حيٍّ، وله إمامٌ راتبٌ؛ واستدلّوا على مذهبهم بعمُوم الرّوايات الواردة في فضل صلاة الجماعة[١٢٧٠]؛ ومنها حديثُ عبد الله بن عمر ﷺ أنّ رسُول الله ﷺ قال: «صلاةُ الجماعة تفضلُ صلاةَ الفذّ بسبعٍ وعشرينَ درجةً»[١٢٧١]؛ وتأيّدوا في ذلك بالقياس على المسجد الواقع في ممرّ النّاس ونحوه؛ فإنّ الإعادة فيه مندوبةٌ اتّفاقاً[١٢٧٢].

ولا يقوى العمُوم الذي احتجّ به الحنابلةُ على مُعارضة المعانِي التي من أجلها كره سائرُ الفقهاء تكرارَ الجماعة في المسجد الواحد؛ خصُوصاً وأنّ العمل شاهدٌ على ثبوتِها وتأكيدها؛ فإنّ الصّحابة ﷺ على شدّة حرصهم على صلاة الجماعة في المساجد لَم يُعهد عنهم أنّهم كانوا يُصلّون جماعةً بعد جماعة، ولا شكّ في وجود مَن كان تفوتُه منهم؛ بل المرويّ عنهم خلافُ ذلك، فقد روى ابن أبي شيبة عن الحسن أنّه قال: كان أصحابُ محمّد ﷺ إذا دخلوا المسجد وقد صُلّي فيه؛ صلّوا فرادى»[١٢٧٣].

وممّا يُؤيّد مذهب الجمهُور في هذه المسألة؛ ما رواه أبو داود وغيرُه عن أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: «مَن توضّأ فأحسنَ الوضُوء، ثُمّ راح فوجد النّاس قد صلّوا أعطاه الله عزّ

1268- انظر: الجُوينيّ، «التّبصرةُ»: (ص/٤٠٥)، و ابن قُدامة، «المغني»: (٥/٢).

1269- الزّركشيّ، «البحرُ المحيط»: (٩٤/٨).

1270- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٥/٢).

1271- البخاريّ، كتاب: الجماعة والإمامة، باب: وجوب صلاة الجماعة، رقم: ٦١٩ (٢٣١/١)، مسلمٌ، كتاب: المساجد ومواضع الصّلاة، باب: فضل صلاة الجماعة وبيان التّشديد في التخلّف عنها، رقم: ٦٥٠ (٤٥٠/١).

1272- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٥/٢).

1273- ابن أبي شيبة، «المصنّف»، رقم:٧١١١، (١١٣/٢).

وجلّ مثلَ أجرِ مَن صلاها وحضرَها، لا ينقصُ ذلك من أجرهم شيئاً»[١٢٧٤]؛ فقد بيّن أنّ المتخلّف عن الجماعة لعذر يُدرك أجر الجماعة على قدر حرصه، ولَم يُرشده إلى التماس جماعةٍ أخرى يُصلّي معها؛ ولو كان ذلك مطلوباً لأرشده إليه؛ ليُحصّل مثوبة التّجميع، وتأخير البيان عن وقت الاحتياج غيرُ جائز اتّفاقاً.

ومن تأمّل المعانِي التي أُقيم على أساسها الحكمُ بكراهة تكرار الجماعة في المسجد الواحد أسلمه النّظرُ لا محالة إلى مُسايرته؛ خصُوصاً إذا أخذ بعين الاعتبار حرص الشّارع على الاحتياط لمصالِح العمُوم أكثَر من حرصه على الاحتياط لمصالِح الخصُوص؛ وفي إثارة بعض المعانِي التي من أجلها تأكّد النّزوعُ إلى الاحتياط في هذه المسألة؛ يقول الباجيّ: «إنّ الأئمة يجب الاجتماعُ إليهم والاتّفاقُ على تقديمهم؛ فإذا ثبت ذلك لَم يجز الاختلاف عليهم، ولو جاز الجمعُ في مسجد مرّتين؛ لكان ذلك داعيةً إلى الافتراق والاختلاف.. ووجهٌ آخرُ: أنّه لو وُسِّع في مثل هذا الأمر؛ لأدّى إلى أن لا تُراعى أوقات الصّلوات، ولأخرّ مَن شاء، وصلّى بعد ذلك في جماعة، وقَصْرُ النّاس على إمام واحد داعٍ إلى مُراعاة صلاتِه، والمبادرةِ إلى إدراك الصّلاة معه»[١٢٧٥].

وأمّا المسجدُ الذي في السّوق، أو في الطّرق وممرّ النّاس؛ فلا مانع من تكرار الجماعة فيه؛ لأنّ النّاس فيه سواءٌ، ولا اختصاص له بفريق دون آخر؛ ومثل ذلك المسجدُ الذي ليس له إمامٌ ولا مؤذّنٌ، ويُصلّي النّاس فيه فوجاً فوجاً؛ لانتفاء المعانِي التي من أجلها قِيل بكراهة التّكرار؛ قال الجُوينيّ: «وإنما كرهنا ذلك في المساجد غير المُستطرقة؛ لأنّه يُؤدّي إلى تشتيت الجماعة وتفريقها، وجوّزناه في المساجد المُستطرقة؛ إذ ليس لها أقوامٌ معيّنون دائبون في المحافظة على جماعتها»[١٢٧٦].

1274- أبو داود، كتاب: الصّلاة، باب: فيمن خرج يُريد الصّلاة فسُبق بها، رقم: ٥٦٤ (١/ ٢١٠)، وهو حديثٌ صحيحٌ؛ انظر: الهنديّ، «كنز العمّال»: (٧/ ٩٣٧)، والألبانِيّ، «صحيح أبي داود»: (١/ ١١٣).

1275- الباجيّ، «المنتقى»: (١/ ١٣٧)؛ وانظر قريباً من ذلك المعنى عند: الموّاق، «التّاج والإكليل»: (٢/ ٤٣٧).

1276- الجُوينيّ، «التّبصرةُ»: (ص/ ٤٠٥)؛ وانظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (١/ ١٣٥)، والنّوويّ، «المجموع»: (٤/ ١٢٠)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢/ ٥).

- المسألة الثّالثة: مَن التبسَ عليه شهرُ رمضان: من التبس عليه شهرُ رمضان بغيره من الشّهور، ولَم يستطع التّمييزَ بينها؛ كالأسير ونحوه؛ فإنّ واجبه التحرّي اتّفاقاً؛ فإن وافق اجتهادُه شهرَ رمضان أو ما بعده من الشّهور؛ فصيامُه صحيحٌ؛ بشرط أن يكون قد غلب على ظنّه عن أمارةٍ تقومُ في نفسه دخولُ الشّهر؛ وأمّا إذا اجتهد فوقع صيامُه قبل الشّهر؛ فقد ذهب الجمهورُ من أهل العلم إلى أنّ صيامه غيرُ مجزئ، ويلزمُه قضاؤه، لأنّه أدّى الواجب قبل انعقاد سبب وجُوبه؛ فلم يجزئه قياساً على الصّلاة في يوم الغيم إذا تبيّن أداؤها قبل وقتها[١٢٧٧].

وذهب الشّافعيُّ في أحد قوليه إلى أنّ مَن التبس عليه شهرُ رمضان فبذل جُهده في معرفته؛ فبان أنّ صيامه وقع قبل دخول الشّهر أجزأه عن الفرض؛ حيثُ قال: «ولو ذهب ذاهبٌ إلى أنّه إذا لَم يعرفه بعينه؛ فتأخّاه أجزأه قبلُ كان أو بعدُ؛ كان هذا مذهباً؛ وذلك أنّه قد يتأخّى القبلة؛ فإذا علم بعدَ كمال الصّلاة أنّه قد أخطأها أجزأت عنه، ويجزي ذلك عنه في خطأ عرفة والفطر، وإنما كُلِّف النّاسُ في المغيّب الظّاهرَ، والأسيرُ إذا اشتبهت عليه الشّهورُ؛ فهو مثل المغيّب عنه والله أعلم»[١٢٧٨].

والنّزعة الاحتياطيّة في المذهب الأوّل ظاهرةٌ؛ فإنّ أصل البناء على اليقين يُؤيّده ويدعمُه؛ والعملُ به ضمانةٌ للخرُوج من عهدة التّكليف، والحصولِ على بَراءة مُؤكّدة للذّمة، وأمّا القول الثّانِي؛ فهو إلى الأخذ بالتّسهيل أقرب؛ حيث إنّ في العمل به تخفيفاً بيّناً عن المكلّف في مثل هذه الأحوال التي تلتبسُ فيها عليه أحكامُ التّكاليف، ولا يستطيع القيام بما أُمر به على الوجه المطلوب.

والظّاهرُ أنّ القول بعدم وجوب الإعادة هو الأقربُ إلى مبادئ الشّريعة وقواعدها القاضية بنفي الحرج وعدم التّكليف بغير المستطاع؛ إذ لا يخفى ما في إلزام مَن التبس عليه الشّهرُ بإعادة صيامه من المشقّة غير المعهودة في التّكليف غالباً، وميلُ الشّارع إلى التّسهيل

1277- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٨٦/٢)، والدّسوقيّ، «حاشية الدّسوقيّ»: (٥١٩/١)، والنّوويّ، «المجموع»: (٢٩٩/٦)، وابن قُدامة، «المغني»: (٥٠/٣).

1278- الشّافعيّ، «الأمّ»: (١١١/٢)؛ وقال الرّبيع: «وآخرُ قول الشّافعيّ أنّه لا يُجزيه إذا صامه على الشّك حتى يُصيبه بعينه أو شهراً بعده»؛ انظر: «الأمّ»: (١١١/٢)؛ وانظر في ذلك أيضاً: ابن تيميّة، «مجموعُ الفتاوى»: (٥٧/٢٤).

والتّخفيف عن المكلّفين أمرٌ معلومٌ بما لا مجال معه للاحتمال؛ وقد سلف التّلميحُ في غير ما موضعٍ من هذه الدّراسة إلى أنّ العمل بالاحتياط لا يكونُ متّجهاً حيث يُسلِم المكلّفَ إلى صنُوف المشاقّ والأضرار؛ قال ابنُ القيّم: «الذي يقومُ عليه الدّليلُ في مسألة الأسير أنّه لو وافق شعبان لَم يجب عليه الإعادةُ، وهو قول الشافعيّ؛ لأنّه فعل مقدورَه ومأمورَه، والواجبُ على مثله صومُ شهر يظنّه من رمضان، وإن لَم يَكُنْهُ، وفرقٌ بين الواجبِ على القادر المتمكّن والعاجز»[١٢٧٩].

وممّا يمكنُ الاستئناسُ به لصحّة هذا القول؛ ما رواه البخاريّ ومسلمٌ عن أبي بكرة ﵁ أنّ النبيّ ﷺ قال: «شهرا عيد لا ينقصان:- رمضان وذو الحجّة»[١٢٨٠]؛ فقد احتجّ به البعضُ على صحّة صيام مَن التبست عليه الشّهور؛ سواءٌ أوَقَع صيامُه قبلَ رمضان أم بعده؟ وفي بيان المعنى العامّ لهذا الخبَر يقول الطيبيّ: «ظاهرُ سياق الحديث بيانُ اختصاص الشّهرين بمزيّة ليست في غيرهما من الشّهور، وليس المرادُ أنّ ثواب الطّاعة في غيرهما ينقص، وإنما المرادُ رفع الحرج عمّا عسى أن يقع فيه خطأٌ في الحكم لاختصاصهما بالعيدين، وجواز احتمال وقوع الخطأ فيهما»[١٢٨١].

وأمّا القياسُ الذي سِيق لتقوية مذهب الجمهُور؛ فهو قياسٌ مع الفارق؛ قال ابن القيّم: «الفرقُ بين المسألتين: أنّ الصّوم قابلٌ لإيقاعه في غير الوقت للعذر؛ كالمريض أو المسافر والمُرضع والحبلى؛ فإنّ هؤلاء يسُوغ لهم تأخيرُه، ونقله إلى زمن آخر؛ نظراً

1279- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٣/٧٩١).

1280- البخاريّ، كتاب: الصّوم، باب: شهرا عيد لا ينقصان، رقم: ١٨١٣، (٢/٦٧٥)، مسلمٌ، كتاب: الصّيام، باب: بيان معنى قوله ﷺ: شهرا عيد لا ينقصان، رقم: ١٠٨٩، (٢/٧٦٦)؛ وقد اختلف العلماء في مُراده ﷺ؛ قال النّوويّ: «الأصحّ أنّ معناه لا ينقصُ أجرُهما والثّواب المرتّب عليهما، وإن نَقص عددُهما؛ وقيل: معناه لا ينقصان جميعاً في سنة واحدة غالباً؛ وقيل: لا ينقصُ ثوابُ ذي الحجّة عن ثواب رمضان؛ لأنّ فيه المناسك؛ حكاه الخطّابي، وهو ضعيفٌ، والأوّل هو الصّواب المعتمد»؛ انظر: النّوويّ، «شرحُ مسلم»: (٧/١٩٩).

1281- انظر: ابن حجر، «فتح الباري»: (٤/١٢٦)؛ وانظر: النّوويّ، «شرحُ مسلم»: (٧/١٩٩)، والآباديّ، «عون المعبود»: (٦/٣١٤).

لمصلحتهم، ولَم يسُغ لأحد منهم تأخيرُ الصّلاة عن وقتها البتة»[١٢٨٢]؛ وغيرُ خافٍ أنّ الإلحاق مع ثبُوت الفارق لا يتمُّ به الاحتجاجُ.

- **المسألةُ الرّابعةُ: دفعُ الزّكاة إلى الغنيّ خطأً:** بذلُ الجهد المقدور عليه في التّمييز بين من يستحقّ الزّكاة من غيره أمرٌ لازمٌ على كلّ مَن يُريد إخراجها؛ وذلك يحصلُ بالنّظر في علامات الاستحقاق المعتبَرة عرفاً[١٢٨٣]؛ فإن اجتهد الباذلُ وُسعَه ودفع الصّدقة الواجبة عليه لمن غلب على ظنّه أنّه من أهلها؛ فتبيّن بعد ذلك أنّه ليس من أهلها؛ فقد اختلف الفقهاء هل تجزيه أو لا؟

فذهب المالكيّة والشّافعيّة وأبو يوسف والحنابلة في رواية إلى أنّ مّن دفع الزّكاة باجتهاد لغير مُستحقّ لها في الواقع مع ظنّه أنّه مُستحقٌّ؛ لَم تُجزه عن الفرض، وعليه أن يستردّها ويخرجها على وجهها؛ وإلا فعليه الإخراجُ مرّةً أخرى[١٢٨٤].

والمستندُ الذي عوّل عليه أصحابُ هذا القول؛ هو الاحتياط لبَراءة الذمّة بيقين الخروج من العُهدة؛ إذ الأصلُ أنّ مَن دفع ما وجب عليه لغير مُستحقّه لَم يخرج من عهدته؛ قياساً على ديون الآدميّين[١٢٨٥]، وكذلك الاحتياطُ لحقّ الفقير من الضّياع؛ فإنّ القول بصحّة تسليم الزّكاة لغيره فيه تفويتٌ لحقّ المحتاج وما تقومُ به حياتُه؛ فالواجب استعادتُه، ووضعُه في محلّه ما أمكن.

وذهب أبو حنيفة ومحمّد والشّافعيّ في قول والحنابلة في رواية إلى أنّ مَن دفع الزّكاة إلى مَن يظنّه فقيراً، ثُمّ بان أنّه غنيّ؛ فلا إعادة عليه[١٢٨٦]؛ وذلك لما رواه البخاريُّ ومسلمٌ عن أبي هريرة أنّ رسُول الله ﷺ قال: قال رجلٌ: لأتصدّقنّ بصدقة، فخرج بصدقته

1282- ابن القيّم، «بدائع الفوائد»: (٧٩٢/٣).

1283- انظر: «الموسُوعة الفقهيّة»: (٣٣٣/٢٣).

1284- انظر: الدّسوقيّ، «حاشية الدّسوقيّ»: (٥٠١/١)، والنّوويّ، «المجموع»: (٢٢٥/٦)، والأنصاريّ، «أسنَى المطالب»: (٤٠٥/١)، والبلخيّ، «الفتاوى الهنديّة»: (١٩٠/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢٨٠/٢).

1285- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٥٠/٢)، وابن الهمام، «فتح القدير»: (٢٧٦/٢)، والمرداويّ، «الإنصاف»: (٢٦٤/٣)، وابن مفلح، «الفروع»: (٥٨٤/٢).

1286- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٢٧٦/٢)، وابن قُدامة، «المغني»: (٢٨٠/٢).

فوضعها في يد غنيّ، فأصبحُوا يتحدّثون: تُصدِّق على غنيّ؛ فأُتِي؛ فقيل له: أمّا صدقتُك؛ فقد قُبلت، لعلّ الغنِيّ يعتبر؛ فيُنفق ممّا آتاه الله»[١٢٨٧].

ودعموا مذهبهم بقواعد التّشريع القاضية برفع الحرج والمشقّة عن المكلّفين عندما تلتبس الأمورُ، ويتعذّر عليهم القيامُ بالتّكليف على وجه اليقين؛ ولا شكّ أنّ مُطالبة المزكّي بإعادة الإخراج فيه من المشقّة ما لا يمكنُ إنكاره؛ خصُوصاً عند ضِيق ذات اليد، وشدّة المؤنة؛ وفي ذلك يقول الكاسانيّ: «ودلالةُ ذلك: أنّه مأمورٌ بالصّرف إلى مَن هو محلٌّ عنده، وفي ظنّه واجتهاده لا على الحقيقة؛ إذ لا علم له بحقيقة الغنى والفقر؛ لعدم إمكان الوقوف على حقيقتهما، وقد صرَف إلى مَن أدّى اجتهادُه أنّه محلٌّ؛ فقد أتى بالمأمور به؛ فيخرج عن العهدة»[١٢٨٨].

وفي الحقّ؛ إنّ القول بعدم لزوم إعادة الإخراج في حقّ مَن بذل جُهده في معرفة حال الشّخص الذي سلّمه زكاة ماله؛ فبان غير مُستحقّ لها؛ هو القول الذي تشهد له معانِي التّرجيح بالتّأييد؛ وذلك لما تقرّر من أنّ غالب الظنّ يُنَزّل منــزلة اليقين في مقام العمل، وإلزامُ كلّ مَن أخطأ بإعادة ما فعل؛ آيلٌ في الغالب إلى المشقّة والحرج؛ والاحتياط إنما يُصار إليه إذا خلا عن الضّرر؛ كما سلف تقريرُه[١٢٨٩]، وليس الاحتياط لحقّ الفقير بأولَى من الاحتياط لحقّ الغنيّ.

وممّا يدلّك على ثبوت الاغتفار في مثل هذه الأخطاء ما رواه البخاريُّ عن معن بن يزيد قال: كان أبِي يزيدُ أخرج دنانير يتصدّق بِها، فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتُها فأتيته بها؛ فقال: والله ما إيّاك أردت؛ فخاصمتُه إلى رسُول الله ﷺ فقال: «لك ما

1287- البخاريّ، كتاب: الزّكاة، باب: إذا تصدّق على غنيّ وهو لا يعلم، رقم: ١٣٥٥، (٥١٦/٢)، مسلمٌ، كتاب: الزّكاة، باب: ثبوت أجر المتصدّق وإن وقعت الصّدقة في يد غير أهلها، رقم: ١٠٢٢، (٧٠٩/٢)، وقوله ﷺ: «فأُتِي»؛ معناه كما قال العينيّ: «أُرى في المنام، أو سمع هاتفاً ملكاً أو غيرَه، أو أخبَره نبيٌّ، أو أفتاه عالِمٌ»؛ انظر العينيّ: «عمدة القاري»: (٢٧٠/٨).

1288- الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٥٠/٢)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٢٨٠/٢).

1289- انظر: (ص/٢٥٨).

نويت يا يزيدُ، ولكَ ما أخذت يا مَعنُ»[١٢٩٠]؛ وهو مع ورُود الاحتمال عليه؛ إلا أنّ فيه ما يُشعر بقصد الشّارع إلى المسامحة، والتّوسيع على المكلّفين في هذا الباب؛ وفي تقرير ذلك يقول ابنُ الهمام: «وهو وإن كان واقعةَ حال يجوزُ فيها كونُ تلك الصّدقة كانت نفلا؛ لكن عمُوم لفظ: (لك ما نويت)؛ يُفيد المطلوب؛ ولأنّ الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع؛ فيُبنى الأمرُ على ما يقع عنده؛ كما إذا اشتبهت عليه القبلةُ، ولو أمرناه بالإعادة كان بالطّريق الأولى من الاجتهاد، ولو فُرض تكرّر خطئه؛ فتكرّرت الإعادة أفضى إلى الحرج لإخراج كلّ ماله، وليس كذلك الزّكاةُ؛ خصُوصاً مع كون الحرج مدفوعاً شرعاً عمُوماً»[١٢٩١].

- **المسألةُ الخامسةُ: الإحرامُ قبل الميقات لغير حاجة:** اتّفق العلماءِ على أنّ مَن أحرم قبل الميقات المكانِيّ؛ فإحرامُه صحيحٌ، وتثبتُ في حقّه جميعُ أحكامه، ويلزمُه ما يلزم المحرم من الواجبات والموانع حتى يتحلّل؛ غير أنّ الأفضل عند الجمهور الإحرام من الميقات إلا لعذر؛ كالتباس المكان ونحوه؛ قال ابنُ المنذر: «أجمع أهل العلم على أنّ مّن أحرم قبل الميقات أنّه محرمٌ؛ ولكن الأفضل الإحرامُ من الميقات، ويكره قبله»[١٢٩٢].

والمستندُ الذي عوّل عليه الجمهورُ في الحكم بكراهة الإحرام قبل الميقات نقليٌّ ومعنويّ:

أمّا النّقليّ؛ فهو أنّ النّبي ﷺ قد حدّد لكل أهل بلد ميقاتَه[١٢٩٣]، وكان يحرم منها، وكذلك كان أصحابُه من بعده؛ فلَم يُعرف عن أحد منهم أنّه كان يُحرم قبل الميقات؛ ولو كان في ذلك زيادةُ فضل لما تواطئوا على تركه؛ مع ما عُرف عنهم من شدّة الحرص على

1290- البخاريّ، كتاب: الزّكاة، باب: إذا تصدّق على ابنه وهو لا يشعرُ، رقم: ١٣٥٦، (٥١٧/٢).

1291- ابن الهمام، «فتح القدير»: (٢٧٦/٢).

1292- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١١٤/٣).

1293- وذلك واردٌ في جملة من الأحاديث الثّابتة؛ منها ما رواه البخاريّ عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رجلاً قام في المسجد؛ فقال يا رسُول الله! من أين تأمرُنا أن نُهلّ؟ فقال رسُول الله ﷺ: «يُهل أهلّ المدينة من ذي الحليفة، ويُهلّ أهلُ الشّام من الحجفة، ويُهلّ أهل نجد من قرَن»؛ انظر: البخاريّ، كتاب: العلم، باب ذكر العلم والفُتيا في المسجد، رقم: ١١٣، (٦١/١).

تحصيل الأجر، ونيل المثوبة[١٢٩٤]؛ بل الثّابتُ عن بعضهم إنكارُه؛ فقد روى البيهقيّ عن الحسن أنّ عمران بنَ حُصين أحرم من البصرة؛ فكرِه له ذلك عمرُ بن الخطّاب ﷺ[١٢٩٥]؛ وذكر البخاريّ في الصّحيح عن عثمان بن عفّان ﷺ أنّه كرِه أن يُحرم من خراسان، أو كرمان[١٢٩٦].

وأمّا المعنويّ فهو الاحتياط للعبادة من أن يحتوشها الخللُ، أو يقعد بِها النّقصُ عن منازل التّمام؛ وذلك كائنٌ من جهتين:

الأُولى: الاحتياط للعبادة من الوقوع فيما يُفسدها أو يُنقص أجرها؛ فإنّ في تطويل الإحرام تغريراً به، وتعرّضاً للوقوع في محظوراته؛ قال القُرطبيّ: «وإنما منع مِن ذلك مَن رأى الإحرام عند الميقات أفضل؛ كراهيةَ أن يُضيّق المرءُ على نفسه ما قد وسّع الله عليه، وأن يتعرّض بما لا يُؤمن أن يحدث في إحرامه، وكلّهم ألزمه الإحرام إذا فعل ذلك؛ لأنّه زاد ولَم ينقص»[١٢٩٧].

والمعنى الذي أشار إليه القُرطبيّ له ما يسندُه من المنقول؛ فقد روى البيهقيُّ وغيرُه عن أبي أيّوب الأنصاريّ ﷺ أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليستمتعْ أحدُكم بحلّه ما استطاع؛ فإنّه لا يدري ما يعرِض له في إحرامه[١٢٩٨].

1294- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٣/١١٤)، وابن تيميّة، «شرح العمدة»: (٢/٣٦٣).

1295- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الحجّ، باب: مَن استحبّ الإحرام من دُويرة أهله ومَن استحبّ التّأخير إلى الميقات خوفاً من أن لا يضبط، رقم: ٨٧١٤، (٥/٣١).

1296- البخاريّ، كتاب: الحجّ، باب: قول الله تعالى: ﴿الحجّ أشهرٌ معلوماتٌ﴾ [البقرة:١٩٧]، (٢/٥٦٤)، وذكره تعليقاً مجزوماً به.

1297- القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٢/٣٦٣)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (٣/١١٥)، وابن تيميّة، «شرح العمدة»: (٢/٣٦٦).

1298- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الحجّ، باب: مَن استحبّ الإحرام من دُويرة أهله ومَن استحبّ التّأخير إلى الميقات خوفاً من أن لا يضبط، رقم: ٨٧١٣، (٥/٣٠)؛ وهو حديثٌ ضعيف؛ قال البيهقيّ عن إسناده: «هذا إسنادٌ ضعيفٌ؛ واصل بنُ السّائب مُنكر الحديث؛ قاله البخاريّ وغيرُه، ورُوي فيه عن عمر وعثمان ﷺ، وهو عن عثمان ﷺ مشهورٌ، وإن كان الإسنادُ منقطعاً»؛ وانظر: الهنديّ، «كنز العمّال»: (٥/٥١)، والألبانيّ، «السّلسلة الضّعيفة»: (١/٣٧٩).

الثّانية: الاحتياط للعبادة من الزّيادة فيها بغير حقّ؛ فإنّ الشّرع قد حدّد مواقيت لكلّ أهل ناحية لمعنى يقصدهُ بلا شكّ، وذلك التّحديدُ «يقتضي نفيَ الزّيادة والنّقص؛ فإن لَم تكن الزّيادة محرّمة؛ فلا أقلّ من أن يكون تركُها أفضل»[١٢٩٩]؛ ولو تتابع النّاس في الإحرام من غيرها لآل ذلك إلى ترك المشروع جُملةً، والاعتياضِ عنه بغيره، وفي ذلك افتياتٌ على الشّرع لا يخفى[١٣٠٠]؛ ولذلك لما سُئل الإمام مالكٌ عن الإحرام من المسجد النبويّ الشّريف؛ قال للسّائل: «لا تفعل؛ فإنّي أخشى عليك الفتنة»؛ فقال السّائل: وأيّ فتنة هذه؟! إنما هي أميالٌ أزيدها! فقال له الإمام مالكٌ: «وأيّ فتنة أعظمُ من أن ترى أنّك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسُول الله ﷺ؟! إنّي سمعتُ الله يقول: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تُصيبهم فتنةٌ أو يُصيبهم عذابٌ أليم﴾[١٣٠١]»[١٣٠٢].

قال الشّاطبيّ بعد سَوقه للواقعة مُعلّقاً عليها: «فأنت ترى أنّه خشي عليه الفتنة في الإحرام من موضع فاضل لا بُقعة أشرفَ منه، وهو مسجدُ رسُول الله ﷺ، وموضعُ قبره؛ لكنّه أبعدُ من الميقات؛ فهو زيادةٌ في التّعب قصداً لرضا الله ورسُوله؛ فبيّن أنّ ما استسهله من ذلك الأمر اليسير في باديء الرّأي؛ يُخاف على صاحبه الفتنةُ في الدّنيا والعذاب في الآخرة»[١٣٠٣].

وذهب فقهاءُ الحنفيّة إلى استحباب الإحرام قبل الميقات؛ إذا كان يملك نفسه عن الوقوع في المحظور[١٣٠٤]؛ واحتجّوا بالخبَر الذي رواه أبو داود عن أمّ سلمة زوج النبي ﷺ

1299- انظر: ابن تيميّة، «شرح العمدة»: (٢/٣٦٥).

1300- انظر في ذلك: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٢/٢٢٣).

1301- سُورة النّور، الآية: (٦٣).

1302- القصّة أوردها ابن العربيّ مُسندةً في كتابه: «أحكام القرآن»: (٣/٤٣٢)، ونقلها عنه الشّاطبيّ في «الاعتصام»: (١/٣٢٥).

1303- الشّاطبيّ، «الاعتصام»: (١/٣٢٥)؛ وانظر في المعنى عينه: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٢/٢٢٣).

1304- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (٢/٤٢٧)، وابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٢/٤٧٨).

أنّها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَن أهلّ بحجّة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام؛ غُفر له ما تقدّم من ذنبه، وما تأخّر»(١٣٠٥).

وقال ابنُ الهمام في مقام الاستدلال لَهم: «وإنما كان التّقديم على المواقيت أفضل؛ لأنّه أكثرُ تعظيماً، وأوفرُ مشقّة، والأجرُ على قدر المشقّة، ولذا كانوا يستحبّون الإحرام بهما من الأماكن القاصية»(١٣٠٦).

ومع كون الأمر واسعاً في هذه المسألة للاتّفاق الحاصل على جواز التّقديم؛ فإنّ قوّة القول بالكراهة ظاهرةٌ؛ ويشهد لذلك بالتّأييد ما سبق تقريرُه في جُملة القواعد الموجّهة للعمل بالاحتياط أنّ «الأصل في العبادة المنعُ إلا بإذن شرعيّ خاصّ»(١٣٠٧)، والأدلّة في هذه المسألة إلى المنع أقربُ منها إلى التّرخيص؛ فضلاً عن الاستحباب؛ خصُوصاً إذا علمنا أنّ الحديث الذي اتّكأ عليه فقهاءُ الحنفيّة في تفضيل التّقديم لَم يُسلّم لهم من جهتي الثّبوت والمعنى؛ فأمّا من جهة الثّبوت؛ فالحديث «فيه ضعفٌ؛ يرويه ابنُ أبي فديك، ومحمّد بن إسحاق، وفيهما مقالٌ»(١٣٠٨)؛ وأمّا من جهة المعنى؛ فهو على فرض ثبوته؛ «يحتمل اختصاص هذا ببيت المقدس دون غيره؛ ليجمع بين الصّلاة في المسجدين في إحرام واحد»(١٣٠٩)؛ والنصّ إذا احتمل أكثَر من معنى لَم يصلح قصرُه على بعض محتملاته إلا بدليل نقليّ أو معنويّ مُعتبَر.

وفي بيان بعض المعانِي التي تُؤيّد القول بكراهة التّقديم لغير عذر شرعيّ؛ يقول ابنُ تيميّة: «لو كان الفضلُ في غير ذلك لبيّنه ﷺ للمؤمنين، ولدلّهم عليه؛ إذ هو أنصحُ الخلق للخلق، واعتمر عمرة الحديبية وعمرة القضاء هو وخلقٌ كثيرٌ من أصحابه، وفي كلّ ذلك

1305- أبو داود، كتاب: المناسك، باب: في المواقيت، رقم: ١٧٤١، (٥٤٣/١)؛ وإسناده ضعيفٌ؛ فيه محمّد بن عبد الرّحمن؛ قال عنه البخاريّ: «حديثُه في الإحرام من بيت المقدس لا يثبت»؛ انظر: الهنديّ، «كنز العمّال»: (١٩/٥)، وابن حجر، «التّلخيصُ الحبير»: (٢٣٠/٢)، والألبانيّ، «السّلسلة الضّعيفة»: (٣٧٨/١).

1306- ابن الهمام، «فتح القدير»: (٤٢٨/٢).

1307- انظر: (ص/٢٣٦).

1308- ابن قُدامة، «المغني»: (١١٤/٣).

1309- ابن قُدامة، «المغني»: (١١٤/٣).

يُحرم هو والمسلمون من الميقات، ولَم يندُب أحداً إلى الإحرام قبل ذلك، ولا رغّب فيه، ولا فعله أحدٌ على عهده؛ فلو كان ذلك أفضلَ؛ لكان أولَى الخَلق بالفضائل أفضلُ الخلائق وخيرُ القرون، ولو كان خيراً لسبقونا إليه، وكانوا به أولَى، وبفضلٍ -لو كان فيه- أحرى، ولندب رسولُ الله ﷺ إلى ذلك؛ كما ندب إلى جَميع الفضائل؛ إذ هو القائل: وما تركتُ من شيءٍ يُقرّبكم إلى الجنّة؛ إلا وقد أمرتكم به، ولا مِن شيء يُبعدكم عن النّار؛ إلا وقد نَهيتكم عنه(١٣١٠)»(١٣١١).

وأمّا قاعدةُ «الأجرُ على قدر المشقّة»؛ فلا يمكنُ التّعويلُ عليها في مثل هذه الموضع؛ لما عُلم أنّ المشقّة التي يزداد الأجرُ تبعاً لها هي المشقّة النّاتجة عن امتثال التّكاليف من غير قصدها، وهي غيرُ مقصودة من جهة المشرّع أصالةً؛ «فإذا كان قصدُ المكلّف إيقاعَ المشقّة؛ فقد خالف قصد الشّارع؛ من حيثُ إنّ الشّارع لا يقصد بالتّكليف نفسَ المشقّة، وكلُّ قصد يُخالف قصدَ الشّارع باطلٌ»(١٣١٢).

وكونُ الإحرام من الميقات أسهل «قد يكون مُقتضياً لفضله؛ كما أنّ صوم شطر الدّهر أفضلُ من صيامه كلِّه، وقيام بعض اللّيل أفضلُ من قيامه كلِّه، والتزوّجُ وأكلُ ما أباحه الله أفضلُ من تحريم ما أحلّ الله، والله عزّ وجلّ يُحبّ أن يُؤخذ برُخصه؛ كما يكره أن تُؤتى معصيتُه»(١٣١٣)؛ وقد أحسن عطاء -رحمه الله- حين قال: «انظرُوا هذه المواقيتَ التي وُقِّتت لكم، فخُذوا برُخصة الله فيها؛ فإنّه عسى أن يُصيب أحدُكم ذنباً في إحرامه؛ فيكون أعظم لوزره؛ فإنّ الذّنب في الإحرام أعظم من ذلك»(١٣١٤).

1310- أخرجه عن ابن مسعود ﷺ البيهقيّ في «شعب الإيمان»، باب: في الزّهد وقصر الأمل، رقم: ١٠٣٧٦، (٢٩٩/٧)؛ وإسناده صحيحٌ؛ انظر: الهنديّ، «كنز العمّال»: (٤٥/٤)، والألبانيّ، «السّلسلة الصّحيحة»: (٦٧/٧).

1311- ابنُ تيميّة، «شرحُ العمدة»: (٣٦٣/٢).

1312- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٢٩/٢).

1313- انظر: ابنُ تيميّة، «شرحُ العمدة»: (٣٦٥/٢).

1314- ابن قُدامة، «المغني»: (١١٥/٣).

- **المسألةُ السّادسةُ: حكمُ التّبايُعِ بالعِينة**(١٣١٥): اختلف الفقهاءُ في البيُوع التي ظاهرُها الصحّة ويمكنُ أن يُتوصّل بِها إلى استباحة الرّبا، هل تُترك على أصل حليّة التّبايع، ويُوكل المُتبايِعون إلى قصُودهم، أو أنّها تمنع سدّاً لأبواب التذرّع إلى الحرام؟ ومن أشهر أنواع البيوع التي قد تُتّخذ ذريعةً للرّبا؛ بيعُ العِينة؛ وهو أن يبيعَ الرّجلُ سلعةً بثمن إلى أجل معلوم، ثُمّ يشتريها من نفس الشّخص الذي باعها له بأقلّ من ثمنها نقداً؛ ليتوصّلا بذلك إلَى التّقارُض بالفائدة(١٣١٦).

والذي عليه أكثَرُ الفقهاء من الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة أنّها بيوعٌ محرّمةٌ، لا يحلّ القصدُ إلى التّعامل بِها(١٣١٧)، ولَهم على ذلك جملةٌ من أدلةّ المنقول والمعقول؛ ومن أظهرها ما يأتي ذكرُه:-

أوّلاً: ما رواه أبو داود وغيرُه عن ابن عمرَ ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إذا تبايعتُم بالعِينة، وأخذتُم أذنابَ البقر، ورضِيتُم بالزّرع، وتركتُم الجهادَ؛ سلّط الله عليكم ذلاّ لا ينْزِعه حتى ترجعوا إلى دينكم»(١٣١٨)؛ وترتيب الوعيد على وصف يدلّ على تحريمه؛ كما هو مقرّرٌ في علم الأصُول.

1315- العِينةُ: بكسر العَين السّلف؛ يقال: اعتان الرّجل: إذا اشترى الشّيء بالشّيء نسيئةً، أو اشترى بنسيئة، وقيل: لهذا البيع عينة؛ لأنّ مُشتريَ السِّلعة إلى أجل يأخذ بدلها من البائع عيناً؛ أي نقداً حاضراً وقيل: إنما سمّيت عِينةً؛ لإعانتها للمُضطرّ على تحصيل مطلوبه على وجه التّحايل، بدفع شيءٍ قليل في شيءٍ كثير؛ انظر: ابن منظور، «لسانُ العرب»: (٣٠٥/١٣)، وابن الأثير، «النّهايةُ في غريب الحديث»: (٣٠١/٢).

1316- انظر: ابن رشد، «المقدّماتُ الممهّدات»: (٣٦١/١).

1317- ابن الهمام، «فتح القدير»: (٢١٢/٧)، والقرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١٦/٥)، وعلّيش، «منحُ الجليل»: (١٠٣/٥)، والبُهوتيّ، «كشّافُ القناع»: (١٨٥/٣)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٢٧/٤)، وابن رُشد، «بدايةُ المجتهد»: (١٠٦/٢).

1318- أبو داود، «سننُ أبي داود»: ح:٣٤٦٢، (٢٧٤/٣)، وقال الشّوكانيّ: «الحديث أخرجه أيضا الطبرانيّ وابنُ القطّان وصحّحه؛ قال الحافظ في بلوغ المرام: ورجالُه ثقاتٌ.. ولا يخفاك أنّ الحديث بعد تصحيح ذلك الإمام، والحكم على رجاله بأنّهم ثقاتٌ؛ قد قامت به الحجّة»؛ انظر: «السّيل الجرّار»: (٨٨/٣)؛ وقال ابنُ القيّم بعد أن ساق الإسنادين المشهُورين لهذا الحديث: «قال شيخُنا: وهذان

ثانياً: الاحتياط لمآل الحكم؛ فإنّ العمل به يقتضي منعَ مثل هذه المعاملات التي تُتّخذ ذريعةً إلى الوقوع في الرّبا المحرّم، والذّريعةُ إلى المحرّم ممنوعةٌ؛ والأدلّة الكليّة والجزئيّة التي تقوم بذلك بالغةٌ مبلغَ العلم بلا شكّ[١٣١٩]؛ قال ابنُ القيّم: «لو لَم يأت في هذه المسألة أثرٌ؛ لكان محضُ القياس ومصالِحُ العباد وحكمةُ الشّريعة تحريمَها أعظمَ من تحريم الرِّبا؛ فإنّها رباً مُستحلٌّ بأدنَى الحيل»[١٣٢٠].

وذهب الإمامُ الشافعيّ إلى جواز التّعامل بمثل هذا النّوع من البيُوع؛ ما لَم يُبدَ الممنوعُ صُراحاً[١٣٢١]؛ والمستند الذي عوّل عليه الإمام في إباحته لهذا التصرّف هو فعل الصحابِيّ؛ فإنّ زيد بنَ أرقم ﷺ وهو من أجلّ أصحاب النّبيّ ﷺ كان يرى جوازَه؛ لأنّه تعامل به مع زوجته[١٣٢٢]، ويبعدُ في حقّ مَن كان مثلَه في العلم والقدر الجهلُ بِهذا الحكم؛ وفي بيان ذلك يقول -رحمه الله-: «ولو اختلف بعضُ أصحاب النّبيّ ﷺ في شيءٍ؛ فقال بعضُهم فيه شيئاً، وقال بعضُهم بخلافه؛ كان أصلُ ما نذهب إليه أنّا نأخذُ بقول الذي معهُ القياس، والذي معه القياسُ قولُ زيد بن أرقم.. وجملةُ هذا أنّا لا نُثبِتُ مثلَه على عائشة رضي الله عنها؛ مع أنّ زيداً لا يبيعُ إلا ما يراهُ حلالاً ولا يبتاعُ إلا مثله»[١٣٢٣].

وفي كون جواز التّبايع بالعِينة مذهباً لزيد بن أرقم ﷺ نظرٌ؛ فإنّه لَم يثبُت عنه أنّه صرّح بجوازه، ولا أفتى بمثله، ومذهبُ الرّجل لا يُؤخذُ من فعله؛ فقد يفعلُه ناسياً أو ذاهلا

إسنادان حسنان؛ أحدُهما يشدُّ الآخرَ ويُقوّيه»؛ انظر: «إعلامُ الموقّعين»: (١٣٠/٣)؛ وانظر: «الدّراية في تخريج أحاديث الهداية»: (١٥١/٢)؛ والزّيلعيّ، «نصبُ الرّاية»: (١٦/٤)،

1319- انظر: القرافيّ، «الذّخيرةُ»: (١٣٨/٥)، وابن رشد، «المقدّمات الممهّدات»: (٣٦١/١)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٢٧/٤).

1320- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٣١/٣).

1321- انظر: النّوويّ: «المجموعُ شرح المهذّب»: (١٤٤/١٠)، والهيتميّ، «تحفةُ المحتاج»: (٣٢٣/٤)، والشّربينيّ، «مغني المُحتاج»: (٣٩٦/٢).

1322- انظر: عبد الرزّاق، «المصنّف»، ح:١٤٨١٢، (١٨٥/٨).

1323- الشّافعيّ، «الأمّ»: (٧٩/٣)؛ والقياسُ الذي عناه الإمامُ: هو أنّ الملك فيه قد تمّ بالقبض؛ فيجوزُ بيعُه بأيّ قدر كان من الثّمن؛ كما إذا باعه من غير البائع، أو منه بمثل الثّمن الأوّل أو بأكثر أو بعَرَضٍ أو بأقلّ بعدَ النّقد؛ انظر: الزّيلعيّ، «تبيينُ الحقائق»: (٥٣/٤)، وابنُ قُدامة، «المغني»: (١٢٧/٤)، وابن رُشد، «بدايةُ المجتهد»: (١٠٧/٢).

أو غيرَ عالم بحكمه؛ وإذا كان الفعلُ محتملا لهذه الوجُوه وغيرها؛ لَم يجز اعتبارهُ مذهباً لصاحبه[١٣٢٤]، وعلى فرض كون ذلك مذهباً له؛ فإنّ عائشة رضي الله عنها قد اشتدّت في الإنكار عليه؛ فقد روى عبد الرزّاق في مصنّفه عن أبي إسحاق السّبيعيّ عن امرأته العالية أنّها قالت: دخلتُ أنا وأمُّ ولدِ زيدِ بن أرقمَ ﷺ على عائشة رضي الله عنها؛ فقالت أمُّ ولد زيد بن أرقمَ: إنّي بعتُ غلاماً من زيد بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثُمّ اشتريتُه منه بستّمائة درهم نقداً؛ فقالت لها: «بئسَ ما اشتريت، وبئس ما شَريت؛ أبلغي زيداً أنّ جهادَه مع رسول الله ﷺ بطل؛ إلا أن يتُوب»[١٣٢٥].

ولو لَم يكن عند أمّ المؤمنين عائشة علمٌ من رسُول الله ﷺ بتحريم ذلك النّوع من البيوع؛ لما أقدمت على الحكم بإبطال جهاد صحابيٍّ جليلٍ مشهود له بالفضل والعلم باجتهادها؛ قال الشّوكانيّ: «تصريحُ عائشة بأنّ مثل هذا الفعل مُوجبٌ لبُطلان الجهاد مع رسُول الله ﷺ يدلُّ على أنّها قد علمت تحريم ذلك بنصٍّ من الشّارع؛ إمّا على جهة العمُوم؛ كالأحاديث القاضية بتحريم الرِّبا، والشّاملة لمثل هذه الصّورة، أو على جهة الخصُوص؛ كحديث العِينة»[١٣٢٦].

واستدلّ أتباعُ الإمام الشّافعيّ لمذهبهم أيضاً بالاتّفاق الحاصل على أنّ مَن باع السّلعة التي اشتراها ممّن اشتراها منه بعد مُدّة؛ فالبيعُ صحيحٌ؛ فلا فرقَ بين التّعجيل في ذلك والتّأجيل؛ فدلّ على أنّ المعتبر في ذلك وجودُ الشّرط في أصل العقد وعدمه؛ فالأصل الجواز، ولا يُصار عنه إلا بدليل[١٣٢٧].

والخلافُ في هذه المسألة كما هو ظاهرٌ مبناه على الخلاف في تحريم هذا النّوع من الوسائل؛ فمَن نظر من العلماء إلى العارِض، وهو كونُه لا يقعُ غالباً إلا ذريعةً للتّحايل على

1324- انظر: ابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (١٣٤/٣).

1325- عبد الرزّاق، «المصنّف»، كتاب: البيوع، باب: الرّجل يبيع السّلعة ثُمّ يُريد اشتراءها بنقد، رقم:١٤٨١٢، (١٨٥/٨)؛ وإسناده جيّدٌ؛ انظر: الزّيلعيّ، «نصبُ الرّاية»: (٢٤/٤)، وابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (١٨٤/٢).

1326- الشّوكانيّ، «نيلُ الأوطار»: (٢٤٣/٥)؛ وانظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٢٧/٤)، وابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (١٣١/٣).

1327- انظر: ابن حجر، «فتحُ الباري»: (٤٠١/٤).

الرّبا المحرّم؛ قال بتحريمه، والمنع من التّعامل به، ومن نظر منهم إلى أصل المشروعيّة؛ قال بإباحته؛ ما لَم يُبدَ الممنوعُ صُراحاً[١٣٢٨]، ورجاحةُ النّظر الأوّل ظاهرةٌ؛ فإنّ الشّريعة الكاملة التي لعنت آكل الرِّبا ومُوكله، وبالغت في تحريمه، وآذنت صاحبَه بحربٍ من الله ورسُوله ﷺ لا يليقُ بها أن تُبيحهُ بأدنَى الحيل مع استواء المفسدة، وكونُ الأصل العامّ في البيوع هو الجوازَ؛ لا يعني امتناع تحريم ما يؤول منها إلى المحرّم؛ فإنّ مخالفة الأصل لدليل أرجح منه جائزٌ بلا مُنازع؛ خصوصاً وأنّه قد ثبت عن عدد من الصّحابة ﷺ أنّهم قد أفتوا بتحريم مسألة العِينة، وأنكرُوا التّعامل بها في وقائع مختلفة، ولَم يَجئ عن واحد منهم ولا من التّابعين الرّخصةُ فيها؛ فيكون ذلك بمثابة الإجماع على تحريمه.

قال ابنُ القيّم: «والمتأخِّرون أحدثوا حيلاً لَم يصحّ القولُ بها عن أحد من الأئمّة، ونسبوها إلى الأئمّة، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، ولهم مع الأئمّة موقفٌ بين يدي الله؛ ومن ذلك مسألةُ العِينة: إنما جوّز الشّافعيّ أن يبيع السّلعة ممّن اشتراها منه جرياً على ظاهر عقُود المسلمين وسلامتها من المكر والخداع؛ ولو قيل للشّافعيّ: إنّ المتعاقدين قد تواطآ على ألف بألف ومائتين، وتراضيا على ذلك، وجعلا السّلعة محلِّلاً للرّبا؛ لَم يُجوّز ذلك، ولأنكرهُ غايةَ الإنكار»[١٣٢٩].

- **المسألةُ السّابعة: الأجبان المستوردةُ من البلاد غير الإسلاميّة:** اختلف الفقهاءُ في الأجبان التي تُستورد من البلاد التي يغلبُ على أهلها أكلُ الميتات واستعمال ألبانِها وأنافحها[١٣٣٠]؛ هل يجوز تناولُها بناءً على أصل الحلّ، أو يمتنع ذلك بناءً على الظّاهر من

1328- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٣/٢٣٣).

1329- ابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (٣/٢١٨).

1330- الأنافحُ: جمع إنفحة، بكسر الهمزة وفتح الفاء وتخفيف الحاء أو تشديدها، وقد يقال: منفحةٌ أيضاً، هي مادّةٌ بيضاءُ صفراويّة في وعاء جلديّ، تُستخرجُ من بطن الجدي أو الحمل الرَّضيع، يُوضعُ قليلٌ منها في اللّبن الحليب؛ فينعقد ويتكاثف ويصير جبناً؛ انظر: المطرزيّ، «المُغرب»: (ص/٤٧١)، والفيّوميّ، «المصباحُ المنير»: (ص/٦١٦).

أحوالهم؟ ومذهبُ جمهور الفقهاء من المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة في ظاهر المذهب أنّها نجسةٌ محرّمةٌ[١٣٣١]؛ وذلك لمعنيين:

الأوّل: أنّ الله حرّم الانتفاع بالميتة حيث قال: ﴿حُرِّمت عليكم الميتة﴾[١٣٣٢]، والأنافحُ جزءٌ من الميتة؛ فهي محرّمةٌ تبعاً لها؛ لأنّ تحريم الكلّ يلزم منه تحريمُ الجزء، والحرمةُ دليلُ النّجاسة[١٣٣٣].

الثّاني: العمل بالاحتياط؛ فإنّ الظّاهر من أحوال غير المسلمين أكلُ الميتة واستعمالُ دهونِها وأنافحها في أطعمتهم، والظّاهرُ إذا استند إلى أصل التّحريم لزم اعتبارُه؛ وفي تقرير ذلك يقول القرافيّ: «لا يختلفُ اثنان ممّن يُسافر أنّ الإفرنج لا تتوقّى الميتة، ولا تُفرّق بينها وبين الذّكيّة، وأنّهم يضربُون الشّاة حتّى تموت وقيذةً بالعصا وغيرها، ويسلّون رؤوس الدّجاج من غير ذبحٍ، وهذه سيرتُهم، وقد صنف الطّرطُوشيّ -رحمه الله- في تحريم جُبن الرّوم كتاباً، وهو الذي عليه المحقّقون؛ فلا ينبغي لُمسلمٍ أن يشتريَ من حانوتٍ فيها شيءٌ منه لأنّه يُنجّسُ الميزانَ والبائعَ والآنيةَ»[١٣٣٤].

وفي مُقابل القول بالتّحريم؛ ذهب الحنفيّة في المختار عندهم، والحنابلة في روايةٍ انتصرَ لها ابنُ تيميّة إلى أنّها طاهرةٌ حلالٌ[١٣٣٥]؛ والمستند الذي اعتمده هؤلاء في القول بإباحة أجبان غير المسلمين على وجه الإطلاق؛ هو أنّ إنفحة المأكول لحمُه طاهرةٌ؛ سواء أخذت من مذكيّ أو غيره؛ لقوله تعالى: ﴿وإنّ لكم في الأنعام لعبرة نُسقيكم ممّا في بُطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشّاربين﴾[١٣٣٦].

1331- انظر: علّيش، «منحُ الجليل»: (٤١٧/٢)، والشّربينيّ، «نِهايةُ المحتاج»: (٢٤٥/١)، وابن مفلح، «الفرُوعُ»: (١٠٧/١)، والمرداويّ، «الإنصاف»: (٩٢/١).

1332- سُورة المائدة، الآية: (٣).

1333- انظر: الكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (٦٣/١).

1334- القرافيّ، «الذّخيرة»: (١٢٤/٤).

1335- انظر: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٣٤٩/١)، وابن تيميّة، «الفتاوى الكُبرى»: (٢٧١/١)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٢٠١/٦).

1336- سُورة النّحل، الآية: (٦٦).

وفي بيان وجه دلالة الآية على طهارة الأنافح مُطلقاً؛ يقول الكاسانيّ: «والاستدلالُ بالآية من وجُوه: أحدُها: أنّه تعالى وصفَه بكونه خالصاً؛ فيقتضي أن لا يشُوبه شيءٌ من النّجاسة، والثّاني: أنّه سبحانه وتعالى وصفه بكونه سائغاً للشّاربين، والحرامُ لا يسوغُ للمسلم، والثّالث: أنّه سبحانه وتعالى مَنّ علينا بذلك؛ إذ الآيةُ خرجت مخرَج المنّة، والمنّة بالحلال لا بالحرام»(١٣٣٧).

فأصل الخلاف في هذه المسألة مبناه على الخلاف في طهارة إنفحة الميتة التي تُعقد بِها غالبُ الأجبان؛ إذ هي نجسةٌ غيرُ مأكولة عند الجمهور، وطاهرةٌ مأكولةٌ عند الحنفيّة؛ قال ابنُ تيميّة: «وعلى هذا النِّزاع انبنَى نزاعُهم في جُبن المجوس؛ فإنّ ذبائح المجوس حرامٌ عند جمهور السّلف والخلف، وقد قيل: إنّ ذلك مجمعٌ عليه بين الصّحابة ﷺ، فإذا صنعوا جُبنا، والجبنُ يُصنعُ بالإنفحة، كان فيه هذانِ القولان»(١٣٣٨).

وممّا يقوّي القول بطهارة أنافح ما يُؤكل لحمه من البهائم على وجه الإطلاق المعانِي الآتية: -

أوّلا: أنّ المعهودَ في الإنفحة الطّهارة، وهي ممّا لا تَحلُّه الحياةُ، وإنما يُؤثِّر الموتُ بالنّجاسة فيما تحلُّه الحياةُ، وإذا لَم يحلّها الموتُ؛ وجب الحكمُ ببقاء الوصف الشّرعيّ المعهُود لها؛ لعدم المزيل(١٣٣٩).

ثانياً: أنّ الإنفحة تنفصل منَ الحيوان بصفةٍ واحدةٍ؛ حيّاً كان أو ميتا؛ ذُبح أو لَم يُذبح؛ فلا يكونُ لموته تأثيرٌ فيها(١٣٤٠).

ولعلّه ممّا يشهد لمذهب الحنفيّة بطهارة الأنافح والأجبان المعقودة بِها ما كان عليه السّلف الأُوَل؛ فإنّ المنقول عنهم أنّهم كانوا يأكلون ما يُجلب لَهم من أجبان فارس وغيرها، ولَم يُعرف عن أحد منهم أنّه حرّم ذلك أو أنكره؛ قال ابنُ تيميّة: «والأظهر: أنّ

1337- الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٦٣/١).

1338- ابن تيميّة، «الفتاوى الكُبرى»: (٢٧١/١)؛ وانظر أيضاً: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٢٠٦/١)، والنّوويّ، «المجموعُ»: (٥٨٨/٢)، وابن قُدامة، «المغني»: (٥٧/١).

1339- انظر: ابن الهمام، «فتحُ القدير»: (٩٧/١)، والكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (٦٣/١)، وابن تيميّة، «الفتاوى الكُبرى»: (٢٧٢/١).

1340- انظر: السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٢٨/٢٤).

إنفحة الميتة ولبنها طاهرٌ؛ لأنّ الصّحابة ﷺ لما فتحوا بلاد العراق أكلوا من جبن المجوس، وكان هذا ظاهراً سائغاً بينهم، وما يُنقل عن بعضهم من كراهة ذلك ففيه نظر.. ويدلّ على ذلك أنّ سلمان الفارسيّ كان نائب عمر بن الخطّاب على المدائن، وكان يدعو الفرس إلَى الإسلام، وقد ثبت عنه أنّه سُئل عن شيءٍ من السّمن والجبن والفراء؛ فقال: الحلال ما حلّله الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو ممّا عفا عنه..[١٣٤١]؛ ومعلومٌ أنّه لَم يكن السّؤال عن جُبن المسلمين وأهل الكتاب؛ فإنّ هذا أمرٌ بيّنٌ؛ وإنّما كان السّؤال عن جبن المجوس؛ فدلّ ذلك على أنّ سلمان ﷺ كان يُفتِي بحلّها، وإذا كان ذلك رُوي عن النبيّ ﷺ انقطع النّزاع»[١٣٤٢].

وبذلك يكونُ قد وضَح أنّ العمل بالاحتياط في هذه المسألة غيرُ كافٍ في تحريم الجبن المستورد من البلاد غير الإسلاميّة؛ بل غايةُ ما يمكن أن يُفيده هو استحباب التورّع عنه؛ وعلى ذلك يُحمل ترك بعض الصّحابة له؛ قال البيهقيّ: «وقد كان بعضُ الصّحابة لا يسألُ عنهُ تغليباً للطّهارة؛ رُوينا ذلك عن ابن عبّاس وابنِ عُمر رضي الله عنهما وغيرِهما، وبعضُهم يسألُ عنه احتياطاً»[١٣٤٣].

وأمّا ما يُثيره البعضُ من احتمال استعمالِهم أنافحَ الخنازير في عقدها؛ فلا تأثيرَ له في المنع من تناوُلها؛ لكونه شكّاً مجرّداً، وقد مرّ معنا أنّ الشكّ إذا تجرّد عن المُستنَد لَم يكن صالحاً للاعتبار[١٣٤٤]، ويزيدُه بُعداً أنّ أهل الصّنعة ذكروا أنّ إنفحة الجدي هي التي تُستخدمُ غالباً في صناعة الأجبان؛ فنبقى على ذلك الغالب؛ حتى يتبيّن لنا خلافُه؛ والأصل المعتبَرُ في الأطعمة هو الحلّ والإباحةُ؛ والشّكوك غيرُ كافيةٍ في نقلها إلى حيّز التّحريم، وذلك الذي تشهدُ له نصوصُ الشّريعة وقواعدها؛ قال علّيشُ: «وإن شكّ كُرِه لمجرّد الإشاعة ولا

1341- هذا الأثر رُوى مرفوعاً وموقوفاً؛ وممن رواه مرفوعاً التّرمذيّ في «السّنن»، كتاب: اللّباس، باب: لبس الفراء، رقم: ١٧٢٦، (٢٢٠/٤)؛ وإسناد المرفوع ضعيفٌ، ولذلك قال عنه التّرمذيّ: «وكأنّ الموقوف أصحّ»؛ وانظر: الهنديّ، «كنز العمّال»: (٧٧٤/٣)، والألبانيّ، «غاية المرام»: (ص/١٥)، وحسّنه في «الجامع الصّغير وزيادته»: (ص/٥٥١).

1342- ابن تيميّة، «الفتاوى الكُبرى»: (٢٧١/١)؛ وانظر في المعنى عينِه: ابن قُدامة «المغني»: (٥٧/١).

1343- البيهقيّ، «السّننُ الكبرى»: (٧/١٠).

1344- راجع: (ص/٦٢) من هذه الرّسالة.

يحرمُ؛ لأن الطّعام لا يُطرحُ بالشّكّ، ولأنّ صنائع الكفّار محمولةٌ على الطّهارة كنسجهم؛ كما اختارهُ البساط وجماعةٌ»[١٣٤٥].

- **المسألة الثّامنةُ: القضاءُ بالشّاهد واليمين في الأموال:** اختلف فقهاءُ المذاهب في القضاء باليمين مع الشّاهد في الأموال وما يؤُول إليها[١٣٤٦]، ومذهب الجماهير منهم أنّه يجوز القضاءُ بها عند فقد الشّاهدين أو ما يقومُ مقامهما من الشّاهد والمرأتين؛ قال ابنُ قُدامة: «وأكثرُ أهل العلم يرون ثبُوت المال لمدّعيه بشاهد ويمين؛ ورُوي ذلك عن أبِي بكر وعمر وعثمان وعليّ ﷺ»[١٣٤٧]؛ والعمدةُ في ذلك ما رواه مسلمٌ عن ابن عبّاس: «أنّ النبيّ ﷺ قضى بيمين وشاهد»[١٣٤٨].

والوجهُ في إقامة اليمين مقام الشّاهد عند غيابه هو عظمُ شأنِها؛ فإنّها في الحقيقة إشهادٌ لله عزّ وجلّ على أنّ ما يدّعيه هو الحقّ، وإشهادُ الله مع العلم بعدم صحّة الدّعوى من قَبِيل الافتراء على الله الذي توعّد فاعله بأشدّ أنواع العذاب؛ حيثُ قال: ﴿إنّ الذين يفترون على الله الكذب لا يُفلحون متاعٌ في الدّنيا ثُمّ إلينا مرجعُهم ثُمّ نُذيقهم العذاب الشّديد بما كانوا يكفرُون﴾[١٣٤٩]؛ وفي الكلام حول ذلك المعنَى يقول الصّنعانيّ: «لمّا كانت اليمينُ بِهذه المنْزلة العظيمة هابَها المؤمنُ بإيمانه وعظمة شأن الله عنده أن يحلف به كاذباً، وهابَها الفاجرُ؛ لما يراه من تعجيل عقُوبة الله لمن حلف يميناً فاجرة؛ فلمّا كان لليمين هذا الشّأنُ صلُحت للهجوم على الحكم كشهادة الشّاهد»[١٣٥٠].

1345- علّيش، «منحُ الجليل»: (٢/٤١٧).

1346- ما يؤُول إلى الأموال: كالأجل والخيار والشّفعة والإجارة وقتل الخطأ، وما يتنَزّل منْزلته مُطلقاً، وجراح المال مُطلقاً، وفسخ العقود؛ فيجوز في كلّ ذلك القضاء بشاهد ويمين، وكذلك الوكالة بالمال، والوصيّة به؛ انظر: الحطّاب، «مواهب الجليل»: (٦/١٨١).

1347- ابن قُدامة، «المغني»: (١٠/١٥٨)؛ وانظر في ذلك: الموّاق، «التّاج والإكليل»: (٨/٢٣٤)، والهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (١٠/٢٥٢)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٦/٤٣٤)، والنّوويّ، «المجموع»: (١٠/١٥٧).

1348- مسلمٌ، كتاب: الأقضية، باب: القضاء باليمين والشّاهد، رقم: ١٧١٢، (٣/١٣٣٧).

1349- سُورة النّحل، الآية: (١١٦).

1350- انظر: الصّنعانيّ، «سُبل السّلام»: (٢/٥٨٧).

ويشهدُ لهذا المذهب بالتّأييد سنّةُ الخلفاء الرّاشدين؛ فإنّ قضاءهم بالشّاهد واليمين ثابتٌ عنهم دون شكّ؛ قال المنذريّ: «وقد رُوي القضاءُ بالشّاهد واليمين من رواية عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب وابن عمر وعبد الله بن عمرو وسعد بن عبادة والمغيرة بن شعبة وجماعة من الصّحابة ﷺ.. وقال اللّيث بنُ سعد: عن يحيى بن سعيد أنّ ذلك عندنا هو السنّة المعروفة»[١٣٥١].

وذهب الإمام أبو حنيفة ﷺ وأتباعُه إلى أنّ المدّعي لا يُقضى له بالشّاهد واليمين في شيءٍ[١٣٥٢]، مُعتمدين في ذلك على جُملة من أدلّة المنقول والمعقول، وهي ترجع في عمُومها إلى الأخذ بالحزم والتوثّق لصاحب الحقّ من أن يفوت عليه حقّه، ومن أظهر ما اعتمدوا عليه؛ قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لَم يكونا رجلين فرجلٌ وامرأتان ممّن ترضون من الشّهداء﴾[١٣٥٣].

وفي بيان وجه الاستدلال بِهذه الآية على منع القضاء باليمين مع الشّاهد؛ يقول الجصّاصُ: «لَمّا أراد الله الاحتياط في إجازة شهادة النّساء؛ أوجب شهادة المرأتين.. وذلك ما ينفي قبول يمين الطّالب، والحكم له بشاهد واحد؛ لِما فيه من الحكم بغير ما أمرَ به من الاحتياط والاستظهار ونفي الرّيبة والشكّ، وفي قبول يمينه أعظمُ الرّيب والشكّ، وأكبَر التّهمة، وذلك خلافُ مُقتضى الآية»[١٣٥٤].

وأيّدوا هذا المسلك الاحتياطيّ الذي اعتمدُوه في مجال الدّعاوى الماليّة ببعض الأخبار الواردة عن النبيّ ﷺ في هذا الباب، ومن ذلك ما رواه البخاريُّ ومسلمٌ عن ابن عبّاس: أنّ النبيّ ﷺ قال: «لو أُعطي النّاس بدعواهم؛ لادّعى رجالٌ دماءَ قوم وأموالهم، ولكن البيّنةُ على المدّعي، واليمينُ على المدّعى عليه»[١٣٥٥]؛ فقد بيّن النبيّ ﷺ ما يجب على كلٍّ من

1351- انظر: ابن القيّم: «الطّرق الحكميّة»: (ص/٦٠).

1352- انظر: ابن الهمام، «فتح القدير»: (١٧٣/٨)، والكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (٢٢٥/٦)، وشيخي زادة، «مجمع الأنهر»: (٢٥٥/٢).

1353- سُورة البقرة، الآية: (٢٨٢).

1354- الجصّاص، «أحكام القرآن»: (٢٤٨/٢).

1355- البخاريّ، كتاب: التّفسير، سُورة: آل عمران، رقم: ٤٢٧٧، (١٦٥٦/٤)، مسلمٌ، كتاب: الأقضية، باب: اليمين على المدّعى عليه، رقم: ١٧١١، (١٣٣٦/٣).

المدّعي والمدّعى عليه، وجعلَ جميع أفراد البيّنة على المدّعي، وجميع أفراد اليمين على المُنكر؛ وهذا التّقسيم مانعٌ من أن يُشارك أحدُ الخصمين خصمَه فيما اختصّه الشّرعُ به؛ قال السّرخسيّ: «وفيه دليلٌ على أنّ حبس البيّنات في جانب المُدّعين؛ لإدخال الألف واللام في البيّنة؛ فلا تبقى بيّنةٌ في جانب المُدَّعى عليه؛ لأنّ مُطلق التّقسيم يقتضي انتفاءَ مُشاركة كلّ واحدٍ منهما عن قسم صاحبه»[١٣٥٦].

ومع أنّ مذهب الحنفيّة أقربُ إلى الاحتياط؛ إلا أنّ قضاء النبيّ ﷺ بخلافه؛ فيه ما يُشعرُ بأنّ الشّارع لَم يُرد التّشديد في هذا المجال إلى الحدّ الذي يمنع من القضاء بشهادة الثّقة إذا انضمّ إليها يمينُ المدّعي في الأمور الماديّة؛ لئلا يؤول ذلك إلى التّضييق على المكلّفين في مُعاملاتِهم، ويوقعهم في الحرج؛ قال ابنُ عبد السّلام: «وإنما اكتُفي في الأموال ومنافع الأموال بالشّاهد واليمين؛ لكثرة التصرّف بينهما والارتفاق في الظّعن والإقامة، فلو شُرط فيهما عدد الشّهود؛ لتعذّر ذلك في كثير من الأحوال؛ إذ لا يتيسّرُ العددُ في كلّ مكان من الحضر أو السّفر»[١٣٥٧].

وممّا يُؤيّد جواز القضاء بالشّاهد واليمين عند الحاجة؛ هو أنّ اليمين إنما شُرعت أصالةً في حقّ مَن ظهر صدقُه وقوي جانبه؛ والمدّعي في هذه الحالة قد ظهر صدقُه بشهادة الشّاهد العدل له؛ فوجب أن تُشرع اليمين في حقّه؛ كما شُرعت في حقّ صاحب اليد لقوّة جانبه بشهادة ظاهر الحال له، وفي حقّ المنكر بشهادة الأصل له؛ فإنّ الأصل براءةُ ذمّته؛ فيجتمعُ بذلك الظنّ المستفاد من شهادة العدل مع الظنّ المُستفاد من اليمين، ويقوم مقام الشّاهدين[١٣٥٨].

ولكون التّضييق في هذا الباب أكثَرَ من المطلوب آيلاً إلى نوعٍ من الحرج والمشقّة؛ فقد خالف الحنفيّة أنفسُهم مبدأَ الاستيثاق الذي اعتمُدوا عليه في ردّ القضاء باليمين مع الشّاهد في أكثَر من موضع؛ قال ابنُ القيّم: «طرقُ الحكم أوسعُ من الشّاهدين والمرأتين؛ فإنّ

1356- السّرخسيّ، «المبسُوط»: (٢٩/١٧)؛ وانظر: الكاسانيّ، «بدائعُ الصّنائع»: (٢٢٥/٦)، وخسرُو، «درر الحكّام»: (٣٣٣/٢).

1357- ابن عبد السّلام، «قواعد الأحكام»: (٥١/٢).

1358- انظر: ابن قُدامة، «المغني»: (١٥٨/١٠)، والقرافيّ، «الذّخيرة»: (١٥٨/١١)، والعلائيّ، «المجموعُ المُذهبُ»: (٤٩٨/٢).

الحاكم يحكم بالنّكول واليمين المردودة، ولا ذكر لهما في القرآن؛ فإن كان الحكمُ بالشّاهد الواحد واليمين مخالفاً لكتاب الله، فالحكم بالنّكول والردّ أشدُّ مخالفة، وأيضاً؛ فإنّ الحاكم يحكم بالقرعة بكتاب الله وسنّة رسُوله الصّريحة الصّحيحة، ويحكم بالقافة بالسنّة الصّريحة الصّحيحة التي لا مُعارض لها، ويحكم بالقسامة بالسنّة الصّحيحة الصّريحة، ويحكم بشاهد الحال إذا تداعى الزّوجان أو الصّانعان متاعَ البيت والدكّان، ويحكم -عند مَن أنكر الحكم بالشّاهد واليمين- بوجود الآجرّ في الحائط؛ فيجعله للمُدّعي إذا كان إلى جهته، وهذا كلّه ليس في القرآن ولا حكمَ به رسُول الله ﷺ ولا أحدٌ من أصحابه؛ فكيف ساغ الحكمُ به، ولَم يُجعل مخالفاً لكتاب الله؟! وردُّ ما حكم به رسولُ الله ﷺ وخلفاؤه الرّاشدون وغيرُهم من الصّحابة، ويُجعل مخالفاً لكتاب الله؟!»[١٣٥٩].

وأمّا الآية التي اعتمد عليها فقهاءُ الحنفيّة في المسألة؛ فإنّ الظّاهر منها أنّ الله عزّ وجلّ أمر صاحب الحقّ أن يحفظ حقّه بشاهدين، أو بشاهد وامرأتين، وذلك لا يدلّ على أنّ الحاكم لا يجوزُ له أن يحكم بأقلّ من ذلك؛ بل قد حكم النبيّ ﷺ بالشّاهد واليمين وبالشّاهد فقط[١٣٦٠]؛ حيثُ روى أبو داود عن عدد من الصّحابة أنّ النبيّ ﷺ جعل شهادة خُزيمة رضي الله عنه بشهادة رجلين[١٣٦١].

- **المسألةُ التّاسعةُ: نكاحُ زوجة المفقُود:** إذا غاب الزّوجُ وانقطعت أخبارهُ، وخفي مكانهُ، ولَم تُعلم حياتُه من مماته؛ فهل تُلزمُ زوجتُه بانتظاره؛ بناءً على الأصل وهو بقاؤه حيّاً؛ حتى يثبت موتُه بيقينٍ أو ما يُقاربه، أو أنّها تبني على الظّاهر من حاله وهو موتُه، ويحقّ لها بعد ذلك أن تستأنف حياةً جديدةً بعد انقضاء ما يجب على مثيلاتها؟!

فذهب بعضُ الفقهاء إلى أنّ زوجة المفقود تبقى على عصمته؛ حتى يُتيقّن موتُه، أو تطليقُه لها، أو تمضي مدّةٌ لا يعيشُ إليها أقرانُه، ثُمّ تعتدُّ بعد ذلك وتحلّ للأزواج، وبذلك

1359- ابن القيّم، «الطّرق الحكميّة»: (ص/٦٤).

1360- انظر: ابن القيّم، «الطّرق الحكميّة»: (ص/٩٨)؛ وانظر أيضاً: «إعلام الموقّعين»: (٧٧/١)؛ ففيه تفصيلٌ شيّقٌ للمسألة.

1361- أبو داود، كتاب: الأقضية، باب: إذا علم الحاكمُ صدقَ الشّاهد الواحد يجوزُ له أن يحكم به، رقم: ٣٦٠٧، (٣٣١/٢)؛ وهو حديثٌ صحيح الإسناد؛ انظر: ابن الجوزيّ، «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٣٨٩/٢)، والألبانيّ، «إرواء الغليل»: (١٢٧/٥).

قال أبو حنيفةَ والشّافعيّ في الجديد والحنابلةُ إن كان ظاهرُ غيبته السّلامة؛ والمستندُ الذي عوّلوا عليه في ذلك هو الاحتياط لحقّ الزّوج المفقود من أن يفوت بغير سبب شرعيّ مُعتبَر؛ حيثُ إنّ «النّكاح عُرف ثبوتُه، والغيبةُ لا تُوجب الفرقة، والموتُ في حيّز الاحتمال؛ فلا يُزال النّكاح بالشكّ»[١٣٦٢].

وذهب آخرون إلى أنّ زوجة المفقود تتربّصُ أربعَ سنين إن دامت نفقتُها من ماله، ثُمّ تعتدّ للوفاة أربعة أشهر وعشراً، وتحلّ بعد ذلك للأزواج، وبذلك قال مالكٌ والشّافعيّ في القديم، والحنابلةُ إن كان ظاهرُ غيبته الهلاك[١٣٦٣]؛ وعمدتُهم في ذلك ما رواه مالكٌ أنّ عمرَ بن الخطّاب قال: «أيما امرأة فقَدت زوجَها؛ فلم تدر أين هو؛ فإنّها تنتظرُ أربع سنين، ثُمّ تعتدّ أربعةَ أشهر وعشراً، ثُمّ تحلّ»[١٣٦٤]؛ ووافقه في ذلك عثمان وعليّ وابنُ عبّاس وابن الزّبير وغيرهم من الصّحابة، ولَم يُعرف له منكرٌ منهم؛ فكان إجماعاً[١٣٦٥].

والقولُ بضرب الأجل مبناه على التّوفيق بين حقّ كلّ من الزّوجين؛ وفيه مراعاةٌ ظاهرةٌ لجهة كلٍّ منها؛ فإنّ الحكم بفسخ النّكاح دون تربّص استعجالٌ قد يعود على حقّ الزّوج في ديمومة النّكاح بالفوات إذا ظهر حيّاً؛ كما أنّ الحكم ببقاء عُقدة النّكاح حتى يُتيقّن رفعها؛ قد ينتجُ عنه أن تبقى زوجةُ المفقود مُعلّقةً مُدّة غيابه، وقد تطول غيبتُه وتستمرُّ إلى بلوغها سنَّ القُعود أو الموت، والشّريعةُ التي وضعها الربّ عزّ وجلّ لرعاية مصالِح العباد لا يمكنُ أن تأتِي بمثل هذه الأحكام المحرِجة[١٣٦٦].

وإمعاناً في رعي حقّ الزّوجة في مثل هذه الظّروف؛ فقد شرط فقهاءُ المالكيّة للحكم بالتّأجيل دوامَ النّفقة؛ وذلك بأن يكونَ للمفقود مالٌ يُنفقُ منه على امرأته في الأجل، وأمّا

1362- انظر: البابرتيّ، «العناية»: (١٤٧/٦)، والشّربينيّ، «مغني الُمحتاج»: (٩٧/٥)، والبُهوتيّ، «كشّافُ القناع»: (٤٢٣/٥).

1363- انظر: الحطّاب، «مواهبُ الجليل»: (١٥٥/٤)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٤٢١/٥)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٠٦/٨).

1364- الباجيّ، «المنتقى»: (٩٠/٤).

1365- ابن قُدامة، «المغني»: (١٠٧/٨).

1366- انظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٢٧/٢).

إذا لَم يكن له مالٌ؛ فلها الحقّ في طلب الفراق حالاً بلا تأجيلٍ، وكذلك إن خَشِيت على نفسها الوقُوع في الزّنا[١٣٦٧].

وليس الحكمُ بفسخ نكاح المفقود حكماً بالشكّ المجرّد؛ بل إنما هو حكمٌ بالظنّ الرّاجح المُستند إلى السّبب المعتبَر؛ ولا يصحُّ في مُقتضى الشّرع والنّظر التمسّكُ بأصل ظنيّ ضعيف مُعارضٍ بما هو أقوى منه بدرجات؟! وقد تقرّر في جملة قواعد التّشريع أنّ السّبب إذا ثبت؛ فلا احتياط[١٣٦٨].

وبالإضافة إلى ذلك؛ فإنّ القولَ بضرب الأجل هو أسعدُ الأقوال بقوّة المستند من جهة المأثور، ولَم يشهد لغيره في بابه مثلُه؛ قال ابن قُدامة: «قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله[١٣٦٩]: تذهبُ إلى حديث عُمر؟ قال: هو أحسنُها يُروى عن عمر ﵁ من ثمانية وجُوه؛ ثُمّ قال: زعموا أنّ عمرَ ﵁ رجع عن هذا! هؤلاء الكذّابون»[١٣٧٠].

وأمّا تقديرُ مدّة الأجل؛ فهو أمرٌ اجتهاديّ يُقدّره الحاكم بالنّظر في أحوال الواقعة، والظّروف المحتفّة بِها، وتحديدُ المالكيّة له بأربعة أعوام مستندُه قضاء عمر ﵁، والمعنى في ذلك -كما يقول الباجيّ-: «أنّ الأغلب من حال هذه المدّة أنّه يُسمعُ فيها خبرُ مَن كان حيّاً في بلاد المسلمين مع البحث والسّؤال عنه ومُكاتبة الجهة التي غاب إليها»[١٣٧١]؛ ولا يعنِي ذلك لزومَ التقيّد بالأربع في جميع الأحوال؛ بل للحاكم أن يزيد فيها أو يُنقص؛ وَفق ما تدعو إليه الحاجةُ، وتقتضيه المصلحةُ.

1367- انظر: علّيش، «منحُ الجليل»: (٣١٨/٤)، العدويّ، «حاشية العدويّ»: (٩٤/٢)، ابن فرحون، «تبصرةُ الحكّام»: (١٧٦/١).

1368- انظر: (ص/٢٣٨).

1369- يعني الإمام أحمد بن حنبل الشّيبانيّ ﵁.

1370- ابن قُدامة، «المغني»: (١٠٧/٨).

1371- الباجيّ، «المنتقى»: (٩٠/٤)؛ وانظر في نفس المعنى: ابن رشد، «المقدّمات الممهّدات»: (٢٧٨/١).

- **المسألةُ العاشرةُ: بيعُ السّلاح وقتَ الفتنة:** اختلف الفقهاء في حكم بيع السّلاح زمن الفتن؛ ومذهبُ الجمهور تحريمُ ذلك[١٣٧٢]؛ لأنّ حكم البيع وإن كان على أصالة الإباحة؛ إلا أنّ الاحتياط لمآل الحكم في تلك الظّروف يقتضي منعَه وسّد بابه؛ لئلا يؤول العمل به إلى مُناقضة مقصود الشّارع من إباحة مثل هذه المعاملة، وهو مشمولٌ عندهم بعمُوم قوله عزّ وجلّ: ﴿ولا تعاونُوا على الإثْم والعُدوان﴾[١٣٧٣].

ويجري مجرى البيع كلّ مُعاوضة مباحة في الأصل من شأنِها أن تُعين على الفتنة، وتزيد في انتشار لهيبها؛ قال ابنُ القيّم: «قال الإمام أحمد: نَهى رسُول الله ﷺ عن بيع السّلاح في الفتنة[١٣٧٤].. ومن المعلوم أنّ هذا البيع يتضمّنُ الإعانة على الإثْم والعدوان، وفي معنَى هذا: كلُّ بيع أو إجارة أو مُعاوضة؛ كبيع السّلاح للكفّار والبُغاة وقُطّاع الطّريق، وبيع الرّقيق لمن يفسُق به أو يُؤاجره لذلك، أو إجارة داره أو حانوته أو خانه لمن يُقيم فيها سوق المعصية، وبيع الشّمع أو إجارته لمن يعصي الله عليه، ونحو ذلك ممّا هو إعانةٌ على ما يبغضه الله ويسخطه»[١٣٧٥].

فكلّ عقد يُؤدّي إلى المعصية أو يُعين على وقوعها أو يتسبّب فيها؛ فهو باطلٌ عند الجمهُور، ولا تترتّبُ عليه آثارُه المقصودةُ من ورائه، ولا التفات إلى ما يقوله المتعاقدان من أنّهما لَم يقصدا المفسدة ولا الإعانة عليها؛ لأنّ العقد باعتبار مآله مُغنٍ عن مؤنة النّظر في قصدهما، والعبرة بواقع الحال لا بالمقال[١٣٧٦].

1372- انظر: ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٢٦٨/٤)، والحطّاب، «مواهب الجليل»: (٢٥٤/٤)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (١٨١/٣)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٥٤/٤).

1373- سُورة المائدة، الآية: (٢).

1374- والحديث أخرجه الطّبرانيّ في «المعجم الكبير»، رقم: ٢٨٦، (١٣٦/١٨)، وفيه بَحر بنُ كُنيز السّقّاء، وهو متروك؛ وقال عنه ابنُ الجوزيّ: «هذا حديثٌ لا يصحّ عن رسول الله ﷺ»؛ انظر له، «العلل المتناهيّة»: (٥٧٩/٢)، والهيثميّ: «مجمع الزّوائد»: (٥٦٨/٧)، والألبانيّ، «الجامع الصّغير وزيادتُه»: (ص/١٤٢٢).

1375- ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (١٢٥/٣).

1376- انظر: قُريسة، «الاستدلال وأثرُه»: (ص/٦٠٠)؛ وانظر ما قاله ابنُ حزم حول العقود الجائزة التي تُراد للمعصية في كتابه: «المحلّى»: (٥٢٢/٧).

وخالف الإمام الشّافعيّ؛ فأجاز بيع السّلاح مُطلقاً؛ ولو كان الزّمنُ زمنَ فتنة؛ جرياً على أصله في اعتبار الظّواهر والبناء عليها؛ حتى يقوم ما يدلّ قطعاً على أنّ أحد المتعاقدين قاصدٌ إلى المخالفة؛ وفي ذلك يقول: «أصلُ ما أذهب إليه أنّ كلّ عقد كان صحيحاً في الظّاهر لَم أُبطله بتُهمة ولا بعادة بين المُتبايعين، وأجزتُه بصحّة الظّاهر، وأكره لهما النيّة إذا كانت النيّةُ لو أُظهِرت كانت تُفسد البيع، وكما أكرهُ للرّجل أن يشتري السّيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممّن يراه أنّه يقتلُ به ظلماً؛ لأنّه قد لا يقتلُ به، ولا أُفسد عليه هذا البيع، وكما أكرهُ للرّجل أن يبيع العنب ممّن يراه أنّه يعصرُه خمراً، ولا أُفسد البيع إذا باعه إيّاه؛ لأنّه باعه حلالا، وقد يمكنُ أن لا يجعله خمراً أبداً، وفي صاحب السّيف أن لا يقتل به أحداً أبداً»[١٣٧٧].

وظاهرٌ من ذلك أنّ الإمام الشّافعيّ ينظرُ إلى العقود مجرّدة عن الظّروف المحتفّة بِها؛ بمعنى أنّه يُجرّد العقد عند الحكم عليه عن كلّ ما يحتفّ به؛ لأنّ العبرة عنده بجوهره والأساس الذي قام عليه؛ وأمّا الجماهيرُ فينظرُون إلى العقد وما يحتفّ به من قرائن وأحوال، وما يؤول إليه من مصالِح ومفاسد؛ فنظرهم شموليّةٌ عامّةٌ، «وما من شكّ أنّ النّظر إلى المآلات والوقائع أسلم وأجدرُ بالشّرائع التي تجيءُ قاصدةً إلى إصلاح الجماعة، وترمي إلى تكوين بُنيانها على أسُس الفضائل الخلقيّة والاجتماعيّة»[١٣٧٨].

- **المسألةُ الحادية عشرة: السّبقُ في الشّطرنج**[١٣٧٩]: اختلف الفقهاءُ في حكم السّبق في الشّطرنج؛ فذهب جمهور الفقهاء إلى القول بحرمة ذلك، وعدّه صنفاً من صنوف اللّهو

1377- الشّافعيّ، «الأمّ»: (٧٥/٣)؛ والمذهبُ على كراهة مثل هذه البيُوع؛ انظر: النّوويّ، «المجموع»: (٤٣٢/٩)، والشّربينيّ، «مغني المحتاج»: (٣٩٢/٢).

1378- انظر: أبو زهرة، «الإمام أحمد بن حنبل»: (ص/٣٢٩).

1379- الشِّطرنج: فارسيٌّ مُعرّبٌ، وكسر الشّين فيه أجود؛ ليكون نظيرَ الأوزان العربيّة مثل: جِرْدَحَل؛ إذ ليس في الأبنيّة العربيّة فَعلل بالفتح حتى يُحمل عليه؛ انظر: ابن منظور، «لسان العرب»: (٣٠٨/٢)، والفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٣١٢)؛ وهو لعبةٌ تُلعب على رقعة ذات أربعة وستّين مربّعاً، وتمثّل دولتين متحاربتين؛ كلّ دولة يمثّلها الملك والوزير والخيالة والقلاع والفيلة والجنود؛ انظر: إبراهيم أنيس وآخرون، «المعجم الوسيط»: (٤٨٢/١).

الممنوع؛ سواءً أكان بعوض أم بدون عوض؟[١٣٨٠] وخالفهم في ذلك الشّافعيّة في الأصحّ من المذهب؛ فذهبوا إلى جوازه مع الكراهة؛ إذا خلا عن صور القمار المحرّم، ولَم يَؤُلْ إلى التّفريط في الواجبات، أو انتهاك حريم المحرّمات؛ كالبغضاء والشّحناء والقطيعة ونحوها؛ فإن آل إلى شيءٍ من ذلك؛ كان محرّماً باعتبار العوارض[١٣٨١].

واستدلّ الجمهور على تحريم السّبق في الشّطرنج على وجه العموم بدليلين؛ بيان كلٍّ منهما فيما يأتي ذكرُه:

الدّليلُ الأوّل: قول الله عزّ وجلّ: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إنما الخمرُ والميسرُ والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشّيطان فاجتنبُوه لعلّكم تُفلحون﴾[١٣٨٢]؛ والاحتجاجُ بالآية على تحريم السّبق في الشّطرنج كائنٌ من وجهين:

أحدهما: عمومُ العبارة؛ فإنّ «الميسر» لفظٌ عامٌّ، والشّطرنجُ واحدٌ من أفراده[١٣٨٣]؛ وممّا يُؤيّد ذلك:- ما رواه البيهقيّ عن عليّ ﷺ أنّه كان يقول: «الشّطرنجُ هو ميسرُ الأعاجم»[١٣٨٤]؛ وإذا تعيّن الرّجوعُ إلى أهل اللّغة في معرفة مدلول لفظ ومعناه؛ فالإمام عليٌّ ﷺ أولَى مَن يُرجع إليه، وقد تقرّر في جملة القواعد أنّه «إذا اختلف أهلُ اللّغة في لفظ، ولا رادّ ولا مُرجّح؛ تعيّن الاحتياط»[١٣٨٥]؛ فمُقتضى الاحتياط في هذه المسألة شاهدٌ لمن حمل لفظ الميسر على العمُوم.

1380- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (١٢٧/٥)، وابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٣٩٤/٦)، والنّفراويّ، «الفواكه الدّوانيّ»: (٣٤٩/٢)، والبهوتيّ، «كشّاف القناع»: (٤٨/٤)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٧١/١٠).

1381- انظر: الشّافعيّ، «الأمّ»: (٢٢٤/٦)، والهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (٢١٦/١٠)، والرّمليّ، «نِهايةُ المحتاج»: (٢٩٥/٨).

1382- سُورة المائدة، الآية: (٩٠).

1383- انظر: الشّوكانيّ، «فتح القدير»: (٣٣٥/١)؛ وانظر كذلك: ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٢٨٣/١٩).

1384- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الشّهادات، باب: الاختلاف في اللّعب بالشّطرنج، رقم: ٢٠٧١٨، (٢١٢/١٠)؛ وقال عن إسناده: «هذا مُرسلٌ؛ ولكن له شواهد».

1385- انظر: المقّري، «القواعد»: (٣٠٥/١).

ثانيهما: عمومُ المعنى؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لما حرّم الميسر؛ أخبَر بالمعنى الذي من أجله حرّمه، وهو كونُه يُثير العداوة، ويُورثُ البغضاء، ويُشغل عن ذكر الله وعن الصّلاة؛ وذلك المعنى مُستقرٌّ بتمامه في اللّعب بالشّطرنج؛ فإنّ العاكفين عليه لا يسلمُون غالباً من التّباغُض، والتّفاحُش، وإضاعة الواجبات(١٣٨٦)؛ وفي سياق ذلك المعنى يقول الإمامُ ابن تيميّة: «ومن المعلوم أنّ هذا يحصل في اللّعب بالشّطرنج والنّرد ونحوهما؛ وإن لَم يكن فيه عوضٌ؛ وهو في الشّطرنج أقوى؛ فإنّ أحدهم يستغرقُ قلبَه وعقلَه وفكرَه فيما فعل خصمُه، وفيما يُريد أن يفعل هو، وفي لوازم ذلك، ولوازمِ لوازمِه؛ حتّى لا يحسّ بجوعه ولا عطشه، ولا بمن يُسلّم عليه، ولا بحال أهله، ولا بغير ذلك من ضرُورات نفسه وماله؛ فضلاً عن أن يذكر ربّه أو الصّلاة»(١٣٨٧).

الدّليلُ الثّاني: جملةٌ من النّصوص الواردة عن بعض السّلف من الصّحابة والتّابعين، والتي فيها التّصريحُ بأنّ اللّعب بالشّطرنج من قَبِيل اللّهو الذي نَهى الله عنه، وحرّم الاشتغال به؛ ومن ذلك ما رواه البيهقيّ عن نافع أنّ عبد الله بن عمر ﵄ سُئل عن الشّطرنج؛ فقال: «هو شرٌّ من النّرد»(١٣٨٨)، والنّهيُ عن النّرد ثابتٌ نصّاً(١٣٨٩)؛ فيكونُ الشّطرنج أولَى به منه؛ قال ابنُ القيّم: «مفسدةُ الشّطرنج أعظمُ من مفسدة النّرد، وكلّ ما يدلّ على تحريم النّرد

1386- انظر: القُرطبيّ، «الجامع لأحكام القرآن»: (٦/٢٦٦)، والشّوكانيّ: «فتح القدير»: (٢/١٠٧)، والآلوسيّ، «رُوح المعاني»: (٧/١٥).

1387- ابن تيميّة، «مجموع الفتاوى»: (٣٢/٢٢٧)؛ وانظر: ابن القيّم، «الفروسيّة»: (ص/١٧٠)؛ ففيه تفصيلٌ قيّمٌ لهذا المعنى.

1388- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الشّهادات، باب: الاختلاف في اللّعب بالشّطرنج، رقم: ٢٠٧٢٣، (١٠/٢١٢).

1389- وذلك فيما رواه مسلمٌ عن بُريدة ﵁ أنّ النبيّ ﷺ قال: «مَن لعب بالنّردشير؛ فكأنّما صبغ يده في لحم خنزير ودمه»؛ انظر: مسلمٌ، كتاب: الشّعر، باب: تحريم اللّعب بالنّردشير، رقم: ٢٢٦٠، (٤/١٧٧٠)؛ وأصرحُ منه في التّحريم ما رواه أبو داود عن أبي مُوسى الأشعريّ أنّ رسُول الله ﷺ قال: «مَن لعب بالنّرد؛ فقد عصى الله ورسُوله»؛ أبو داود، كتاب: الأدب، باب: في النّهي عن اللّعب بالنّرد، رقم: ٤٩٣٨، (٢/٧٠٢)؛ وهو حديثٌ حسنٌ؛ انظر: الهنديّ، «كنْز العمّال»: (١٥/٣٠٧)، وابن حجر، «التّلخيص الحبير»: (٤/١٩٩).

بغير عوضٍ؛ فدلالتُه على تحريم الشّطرنج بطريقٍ أولَى»[١٣٩٠]؛ ومن ذلك أيضاً ما رواه البيهقيُّ وغيرُه عن ابن شهاب الزّهريّ أنّ أبا مُوسى الأشعريّ ﵁ قال: «لا يلعب بالشّطرنج إلا خاطئٌ»[١٣٩١].

وأمّا الشّافعيّةُ ومَن وافقهم من سائر الفقهاء؛ فإنّ مُستندهم في القول بإباحة السّبق في الشّطرنج؛ هو الجريُ على مُقتضى أصل الحليّة العامّ؛ فإنّه شاهدٌ بإباحته؛ خصُوصاً وأنّه لَم يرد في تحريمه نصٌّ معتبَرٌ[١٣٩٢]؛ قال التّاجُ السّبكيّ: «إنّه غيرُ محرّم؛ لعدم قيام ما يدلّ على التّحريم»[١٣٩٣].

وأيّدوا مذهبَهم بما رُوي عن بعض السّلف أنّهم كانوا يتسلّون به في أوقات فراغهم؛ قال المزنِيّ: سمعت الإمام الشّافعيّ يقولُ: «كان سعيد بنُ جُبير يلعبُ بالشّطرنج استدباراً»؛ فقلت له: كيف يلعبُ بِها استدباراً؟ قال: «يُولّيها ظهرَه، ثُمّ يقول: بأي شيءٍ وقع؟ فيقول: بكذا؛ فيقول: أوْقِعْ بكذا»[١٣٩٤]؛ ورُوي عن بعضهم القولُ بإباحتها؛ ومن ذلك ما رواه البيهقيُّ عن معقل بن مالك الباهليّ أنّه قال: خرجتُ من المسجد الجامع؛ فإذا رجلٌ قد قُرِّبت إليه دابّةٌ؛ فسأله رجلٌ: ما كان الحسنُ يقول في الشّطرنج؛ فقال: «كان لا يرى بِها

1390- ابن القيّم، «الفرُوسيّة»: (ص/٣٠٥).

1391- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الشّهادات، باب: الاختلاف في اللّعب بالشّطرنج، رقم: ٢٠٧٢٤، (١٠/٢١٢).

1392- وأمّا الأحاديثُ المرفوعةُ والواردةُ في النّهي عن السّبق في الشّطرنج؛ فليس منها حديثٌ يصلح للاحتجاج به؛ كما قرّر ذلك غيرُ واحد من أهل الاختصاص؛ قال المنذريّ: «وقد ورد ذكرُ الشّطرنج في أحاديث واهية، لا أعلم لشيءٍ منها إسناداً صحيحاً ولا حسناً»؛ انظر المنذريّ، «التّرغيب والتّرهيبُ»: (٣/٦٣٠)؛ وقال العجلونيّ: «وبابُ اللّعب بالشّطرنج ليس فيه حديثٌ صحيحٌ»؛ انظر العجلونيّ: «كشّاف الخفا»: (٢/٢٣٧)؛ وانظر أيضاً: ابن حجر، «الدّراية في تخريج أحاديث الهداية»: (٢/٢٤٠)، والألبانيّ: «السّلسلة الضّعيفة»: (٣/٢٨٣).

1393- انظر: الهيتميّ، «كفّ الرّعاع»: (ص/١٦٣)؛ وانظر أيضاً: ابن قُدامة، «المغني»: (١٠/١٧٢).

1394- انظر: الشّافعيّ، «الأمّ»: (٨/٤١٩).

بأساً، وكان يكرهُ النّردشير»؛ فقلت: مَن هذا؟ فقالوا: ابنُ عون، وكان مُضبّب الأسنان بالذّهب(١٣٩٥).

وأمّا قياسُ الشّطرنج على النّرد بجامع الإلهاء عن الواجبات، والتّوريط في المخالفات؛ ففيه نظرٌ من وجهين:

أوّلهما: أنّه قياسٌ مع الفارق؛ فإنّ الشّطرنج «معتمدُه الحساب الدّقيق، والفكر الصّحيحُ؛ ففيه تصحيحُ الفكر، ونوعٌ من التّدبير، ومُعتمد النّرد الحزرُ والتّخمين المُؤدّي إلى غايةٍ من السّفاهة والحُمق»(١٣٩٦)؛ وإذا احتمل النصُّ معنىً يمكنُ أن يكون مقصوداً للشّارع من وَضع الحكم؛ لَم يجز إغفالُه؛ وفي تقرير ذلك المعنى؛ يقول ابنُ دقيق العيد: «فإنّ القاعدة: أنّ مَورد النصّ إذا وُجد فيه معنىً يمكن أن يكون مُعتبراً في الحكم؛ فالأصلُ يقتضي اعتبارَه، وعدمَ اطّراحه»(١٣٩٧).

ثانيهما: أنّ فتح باب القياس في هذا المجال؛ قد يؤُول إلَى تضييق دائرة اللّهو المباح، ويُوقع عامّة المكلّفين في الحرج؛ فإنّ الإشغال عن الواجبات الذي عُلّل به تحريم الشّطرنج على وجه العموم؛ قد يوجدُ في كلّ لهو مباح؛ إذا تجاوز به اللاهي حدّه؛ فلا يُعقل القولُ بتحريم كلّ مُشغلٍ.

وأيّاً ما يكن الأمرُ؛ فإنّ المسألة كما هو ظاهرٌ مبناها على الاجتهاد والنّظر، ومَن حرّم السّبق في الشّطرنج من الفقهاء؛ فإنما بنَى حُكمه على اعتبار العوارض والآثار التي تنتجُ عن الإدمان عليه غالباً، وذلك المعنَى عينُه الذي راعاه الشّارعُ في الحضّ على الابتعاد عن مواقع الشّبهات؛ ومن أباحه؛ فإنما بنَى حُكمه على أصل الإباحة المشهُود له بالاعتبار في هذا المجال، ولا نصّ قاطعاً في المسألة يمكنُ التّعويلُ عليه؛ غير أنّ الكلّ متّفقٌ على تحريمه متى كان الاشتغالُ به مُلهياً عن الواجبات، أو مُفضياً لملابسة شيءٍ من المحرّمات؛ قال ابنُ عابدين:

1395- البيهقيّ، «السّنن الكبرى»، كتاب: الشّهادات، باب: الاختلاف في اللّعب بالشّطرنج، رقم: ٢٠٧١٤، (٢١١/١٠).

1396- الهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (٢١٦/١٠)؛ وانظر له: «كفّ الرّعاع»: (ص/١٦٤)، وابن قُدامة، «المغني»: (١٧٢/١٠).

1397- ابن دقيق العيد، «إحكام الأحكام»: (١١٧/١).

«وأباحه الإمامُ الشّافعيّ وأبو يُوسف في رواية.. وهذا إذا لَم يُقامر، ولَم يُداوم، ولَم يُخلّ بواجب؛ وإلا؛ فحرامٌ بالإجماع»(١٣٩٨).

- **المسألة الثّانية عشرة: عقُوبة النبَّاش**(١٣٩٩): اختلف الفُقهاء في عقوبة النبّاش الذي يعتدي على قبور الموتى خفيةً؛ فيسلب ما فيها من أكفانٍ وغيرها؛ هل عقوبتُه القطع أو التّعزير(١٤٠٠)؟ وسبب اختلافهم مردُّه في الأساس إلى التّكييف الفقهيّ لهذه الجريمة؛ فمن رأى فيها معنى السّرقة مُتحقّقاً من كلّ جانب ألحقها بِها، ومَن لَم يرها كذلك؛ لَم يُوجب فيها سوى عقوبة التّعزير.

ومذهبُ الجمهور ومعهم أبو يُوسف من الحنفيّة(١٤٠١) أنّ عقوبة النبّاش هي القطع؛ إن بلغت قيمةُ الكفن المسروق نصاباً؛ وعمدتُهم في ذلك عموم قول الله عزّ وجلّ: ﴿والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما﴾(١٤٠٢)؛ والنّباش يُطلق عليه في لغة العرب وصفُ السّارق؛ ويؤيّد ذلك ما رُوي عن أمّ المؤمنين عائشة أنّها قالت: «سارقُ أمواتنا كسارق أحيائنا»(١٤٠٣)؛ وفي بيان ذلك يقول الباجيّ: «سمّته سارقاً في اللّغة، وإذا وقع عليه اسمُ

1398- ابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٣٩٤/٦).

1399- النّباشُ لغةً: من النّبش؛ وهو كشفُ المكنون واستخراجُه؛ والنّبّاشُ على صيغة المبالغة: المراد به هنا مَن ينبِشُ القبور، ويستخرجُ ما فيها من أكفان ونحوها؛ بقصد الانتفاع بِها؛ انظر: الفيّوميّ، «المصباح المنير»: (ص/٥٩٠).

1400- التّعزير: هو تأديبٌ دون الحدّ؛ وأصله من العَزر؛ وهو المنع؛ انظر: الرّازيّ، «مختار الصّحاح»: (ص/٤٦٧)، والجرجانيّ، «التّعريفات»: (ص/٨٥).

1401- انظر: الشّافعيّ، «الأمّ»: (١٦١/٦)، والعدويّ، «حاشية العدويّ»: (٣٣٥/٢)، والهيتميّ، «تحفة المحتاج»: (١٤١/٩)، والبُهوتيّ، «كشّاف القناع»: (١٣٨/٦)، والكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٦٥/٧)، وابن قُدامة، «المغني»: (١١٤/٩).

1402- سُورة المائدة، الآية: (٣٨).

1403- عزاه الحافظ ابن حجر للدّارقطنيّ من حديث عمرة عن عائشة رضي الله عنها؛ ولَم أجده في «السّنن»، انظر: «التّلخيص الحبير»: (١٣١/٤)، وقال الألبانيّ: «لَم أقف عليه»؛ انظر له: «مختصر الإرواء»: (ص/٤٨٠)، وروى ابنُ أبي شيبة عن إبراهيم والشّعبيّ أنّهما قالا: «يُقطع سارقُ أمواتنا كما يُقطع سارق أحيائنا»؛ انظر: «المصنّف»، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في النّبّاش يُؤخذ؛ ما حدّه؟ رقم: ٢٨٦١٥، (٥٢٣/٥).

سارقٍ في لغة العرب تناوله عمومُ قوله تعالى: ﴿والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما﴾[١٤٠٤]؛ حتى يدلّ دليلٌ على إخراجه من ذلك من جهة المعنى»[١٤٠٥].

والمشهورُ عند الحنفيّة أنّ عقوبة النبّاش هي التّعزيرُ دون القطع؛ وعمدتُهم في ذلك عدمُ تحقّق معنَى السّرقة في النّبش؛ وذلك لأنّ القبر لا يعدُّ حرزاً، والكفن غير مملوك لأحد؛ والقطع لا يجبُ إلا بمطالبة المالك أو نائبه، ولا مالك للكفن؛ فلا يجبُ القطعُ لانتفاء سببه الموجِب له[١٤٠٦].

وعلى التّسليم بأنّ النّبش يُعدّ من قَبِيل السّرقة؛ فهو قياسٌ، والحدود لا يصحّ إثباتُها بالقياس احتياطاً؛ لأنّ مفاده ظنٌّ واحتمالٌ، والظنّ والاحتمال شبهةٌ مُوجبةٌ لإسقاط الحدّ لا لإثباته؛ قال ابنُ الهمام: «إنّ الشّبهة تمكّنت في الملك؛ لأنّه لا ملك للميّت حقيقةً ولا للوارث؛ لتقدّم حاجة الميّت، وقد تمكّن الخلل في المقصود، وهو الانزجار؛ لأنّ الجناية في نفسها نادرةُ الوجود»[١٤٠٧].

وعند التأمّل في المسألة نجد أنّ الخلاف الحاصل حول عقوبة النبّاش مرجعُه في الحقيقة إلى النّظر في انطباق وصف السّرقة على النبّاش، وفي اكتمال أركان جريمة السّرقة في النّبش؛ وذلك من حيث الحرزُ وكيفيّةُ الأخذ والملك؛ ممّا يُخرج المسألة عن الأصل الذي عوّل عليه الحنفيّةُ في إسقاط عقوبة القطع عنه؛ لأنّه عند انطباق وصف السّرقة على عمل النبّاش يكون وجوبُ الحدِّ من قَبِيل العمل بالنصّ لا القياس؛ وذلك هو منشأ الحَنَفِ في تكييف هذه المسألة؛ قال ابنُ القيّم: «ولو أعطوا لفظ السّارق حدَّه؛ لرأوا أنّه لا فرقَ في حدّه ومُسمّاه بين سارق الأثمان وسارق الأكفان، وأنّ إثبات الأحكام في هذه الصّور بالنّصوص لا بمجرّد القياس»[١٤٠٨].

1404- سُورة المائدة، الآية: (٣٨).

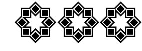
1405- الباجيّ، «المنتقى»: (١٨١/٧).

1406- انظر: الكاسانيّ، «بدائع الصّنائع»: (٦٥/٧)، وابن عابدين، «ردّ المحتار»: (٩٤/٤)، وشيخي زادة، «مجمع الأنهر»: (٦١٨/١).

1407- ابن الهمام، «فتحُ القدير»: (٣٧٤/٥).

1408- ابن القيّم، «إعلامُ الموقّعين»: (٢٠٣/١).

ومع ضَعف المستند الذي عوّل عليه الحنفيّةُ في هذه المسألة؛ إلا أنّ مُقتضى الاحتياط شاهدٌ لترجيح العمل به؛ وذلك للاتّفاق الحاصل على أنّ الحدود تسقط بالشّبهات، ولا يستطيع أحدٌ أن يُنكر أنّ الخلاف في هذه القضيّة قد بلغ من الرُّقيِّ ما يُصيّره من قَبِيل الشّبهات المانعة من إقامة الحدّ؛ خصُوصاً وأنّ الشّارع يتشوّف إلى إسقاط العقوبة ما وجَد إلى ذلك مَولَجاً؛ والدّليلُ قد «يقومُ مُفيداً للظنّ في إقامة الحدّ، ومع ذلك؛ فإذا عارضه شبهةٌ وإن ضعُفت؛ غُلِّب حُكمها، ودخل صاحبُها في حكم العفو»[١٤٠٩]؛ ولا يعني ذلك إعفاءَ المجرم من المحاسبة الجنائيّة؛ بل للحاكم أن يُقرّر في شأنه من العقُوبات التّعزيريّة ما يراهُ رادعاً له ولأمثاله من محترِفي فنُون الإجرام.



1409- الشّاطبيّ، «الموافقات»: (١٧٢/١).

الخاتمة:

وبعد هذه الجولة المقتضبة والموجزة لرصد أهمّ مباحث «**نظريّة الاحتياط الفقهيّ**»، وما يتعلّق بِها من أحكام وقواعد ومُوجّهات؛ نكونُ قد أتينا على أهمّ ما قصدناه من هذه الدّراسة؛ سائلين المولَى العليّ القدير أن تكون قد تأيّدت بالتسّديد والتّوفيق؛ ولعلّه من مُناسب المقام أن نعود إلى ما سلف باستعراضٍ مُوجزٍ لأهمّ النّتائج، ومجمل الخطوط التي أسفرت عنها؛ وهذه أهمّها:

- إنّ الاحتياط أصلٌ من الأصُول المهمّة في التّشريع الإسلاميّ، وتأثيره ظاهرٌ في سائر مجالاته؛ وذلك من شأنه أن يُبَرهن على أنّ «**الاحتياط**» يُشكّل في جملة أصُول التّشريع:- نظريّةً ذاتَ بناء علميٍّ مُتكامل؛ من حيثُ كونُ النّظريّة تعنِي «تلك المفاهيم الكبرى التي تُؤلّف كلٌّ منها على حدة نظاماً حقوقيّاً موضُوعيّاً منبثّاً في الفقه الإسلاميّ؛ كانبثاث أقسام الجملة العصبيّة في نواحي الجسم، وتحكمُ عناصرَ ذلك النّظام في كلّ ما يتّصل بموضُوعه من شُعب الأحكام»[١٤١٠].

- إنّ الاحتياط من المعانِي المجمَع على العمل بِها بين سائر فقهاء المذاهب، والخلاف الواقع في بعض الجزئيّات والفرُوع عائدٌ في أغلبه إلى اعتباراتٍ اجتهاديّة محضة، ويظهرُ ذلك على الخصُوص في المسائل العمليّة؛ فإنّ فيها مُتّسعاً لا يخفى لإعمال الرّأي، وتقليب الفِكَر؛ «فإنّ كلّ استدلال شَرعيٍّ مبنِيٌّ على مُقدّمتين:- إحداهما شرعيّةٌ، وفيها من النّظر ما فيها، ومُقدّمةٌ نظريّةٌ تتعلّق بتحقيق المناط، وليس كلٌّ مناط معلوماً بالضّرورة؛ بل الغالب أنّه نظريٌّ؛ فقد صار غالبُ أدلّة الشّرع نظريّةً»[١٤١١].

- إنّ العمل بالاحتياط يختلفُ حكمُه باختلاف المسائل التي يُراد التحوُّط لها؛ فقد يكونُ واجباً، وقد يكونُ مندوباً، ولا يمكنُ بحالٍ إطلاقُ القول فيه بحكمٍ واحد لا يختلف، وسَحبُه على كلّ واقعة تَعِنّ؛ وكونُ الاحتياط المعتبَر مُتردّداً حكمُه بين الوجوب والنّدب يمثّل اتجاه أكثريّة العلماء؛ على خلافٍ بينهم ظاهرٍ في بعض التّفاصيل؛ لأسباب اجتهاديّة مختلفة.

1410- راجع: الزّرقا، «المدخل الفقهيّ العامّ»: (٢٣٥/١).

1411- انظر: الشّاطبيّ، «الموافقات»: (٨٩/٣).

- إنّ الاحتياط المعتبَر لا يستوي سُوقه، ولا يتمّ أمرُه إلا إذا تحقّق فيه جملةٌ من المقوّمات التي تنهضُ به؛ وجماعُ هذه المقوّمات في ثلاثة معانٍ:- أوّلها: الاستنادُ إلى أصل وثانيها: قيامُ الشّبهة المعتبَرة، وثالثها: انتفاءُ مُدرك التّرجيح؛ وذلك يعنِي أنّ كلّ احتياط لَم يقم عُودُه على هذه المقوّمات؛ فهو بلا شكّ صنفٌ من صنوف الوساوس والأوهام التي نُهينا عن مجاراتِها، وعُزم علينا تركُ العمل بِها.

- إنّ الاحتياط معدودٌ عند العلماء من المسالك الشّرعيّة في استنباط الأحكام والتّرجيح بين الأدلّة المتعاندة؛ ولا يعني ذلك أنّه من أمارات الأحكام وأسبابِها؛ لأنّ المكلّف لا يسلكه لمعرفة الحكم في الواقع؛ وإنّما يسلكُه لتنجيز العمل به، والخرُوج من عُهدته، ويتذرّعُ به إلى إيقاع تصرّفه على وجه سالِمٍ غير مشكوك فيه.

- إنّ مسالك الاحتياط المختلفة من شأنِها أن تغدو ملجأً آمناً يقصده المجتهدُ في مقام الاستنباط والتنْزيل، ويأوي إليه المكلّف في مقام العمل الامتثال؛ طلباً للسّلامة من صنُوف الوساوس والأوهام، وتخليصاً للنّفس من ألَم التردّد والحيرة، وراحةً للذّهن من حزّازات القلوب، وتربيةً للنّفس على تمام الطّاعة، وحُسن التصرّف تجاه نوازل الأحداث، وطوارئ الأيّام الزّاخرة بصنُوف المتشابِهات.

- إنّ الشّبهة وإن لَم تكن من الحرام البيّن الظّاهر في بعض الأحوال؛ إلا أنّ من حقّ الفقيه أن يُلحقها بالحرام الواضحّ؛ مهما لاح له في قرائن القضيّة المشتبهة ما يدعوه إلى ذلك؛ وليس ذلك معدوداً من قَبيل الافتيات على الشّارع؛ وإنّما هو من صنُوف الاجتهاد التي قام الدّليلُ على اعتبارها.

- إنّ المباح المحضَ ليس معدوداً من قَبِيل الشُّبه التي تصلحُ مُستمسكاً للعمل بالاحتياط، ولا يصدقُ عليه معناها؛ إلا أنْ يُؤديّ التوسّعُ فيه إلى الاشتغال به عن أمرٍ مطلوبٍ، أو يؤُولَ الأخذُ به إلى الوقوع في أمرٍ ممنوع؛ فيُشرعُ وقتئذٍ تركُه لذلك، ويتكيّف حكمُه مع حكم مآله، ويندرجُ تحت مبدأ الذّرائع بمعناها العامّ؛ وأمّا ترك المباح لا لغرض؛ سوى التّشديد على النّفس؛ فليس من الاحتياط المعتبَر في شيء.

- إنّ الحاجة إلى الاحتياط تظهرُ بجلاء في الأحوال التي يُرادُ فيها تنْزيلُ الأحكام على أرض الواقع، وهو ما يُسمى بتحقيق المناط؛ «إذ الحاجةُ إلى تنْزيل الأحكام على الواقع مُهمّة مُطّردة الدّوام والبقاء»؛ وذلك مُؤذنٌ بمكانة الاجتهاد التّنْزيليّ، وأثره في تطبيق أحكام

الشّريعة؛ فليس يكفي العلمُ المجرّد بالحكم في العمل به؛ حتّى ينضافُ إليه فقهُ الواقع الذي يُلابسُ تطبيقَه ويُلازمُه، وفقهُ الواقع يكونُ «بفهمه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات»[١٤١٢].

- إنّ العمل بالاحتياط ليس جارياً على وجه العمُوم والاطّراد؛ فلا يجوزُ الالتجاءُ إليه؛ إلا مع توافر جملةٍ من المعانِي الشّرطيّة المُستفادة من المنصُوص وما في معناه، وذلك يعنِي أنّ الآخذَ به لا مناص له من أن يكون عارفاً بموارده وقيُوده، مُدركاً لما ينبغي ترجيحُه عند قيام ما يُعارضه.

- إنّ كلاً من «**الاحتياط**» و«**رفعَ الحرج**» أصلان مُتكاملان، لا يستقيمُ العملُ بأحدهما دون الآخر؛ وذلك لأنّ طرد العمل بالاحتياط دون التفاتٍ إلى مبدأ رفع الحرج والتّيسير؛ يؤول غالباً إلى نوعٍ من التشدّد المنبوذ، ويُوقع في التنطّع المذموم؛ كما أنّ الأخذ بالأسهل، والسّعي وراء الترخّص على وجه الإطلاق؛ يُسلم لا محالة إلَى التسيّب والانفلات من قيود التّكاليف ومُوجباتِها، وينتهي بالمكلّفين إلى التحلّل من عقالها؛ وذلك أمرٌ لا يقلّ خطورةً في الواقع عن التشدّد في غير محلّه؛ وقد يكونُ أشدّ شناعةً منه في بعض الصّور والأحوال.

- إنّ العمل بالاحتياط لا يعنِي لزوم الأشقّ في كلّ الأحوال، وعلاقةُ التّلازم المنطبعةُ في الأذهان بينهما؛ علاقةٌ مُصطنعةٌ؛ أنشأتْها الفهومُ الخاطئة لمعانِي الاحتياط ومُوجّهاته وشرائطه، وأروَت عرُوقها التصوّرات غيرُ المنضبطة، والتي كثُر شيوعُها في مراحل الجمود الفقهيّ، والقعُود عن التّجديد والابتكار من تاريخ الأمّة الطّويل؛ حتى غدا الاحتياطُ الذي أُقيمت الشّريعةُ على أساسه؛ لا يعنِي عند الكثيرين سوى التشدّد والإيغال في صنوف الزّهادة والمشاقّ؛ ممّا أنتج نوعاً من التديّن المغشُوش، وتسبّب في تخلّف الأمّة عن مقعدها في ريادة الإنسانيّة.

- إنّ التّشديد غير المُنضبط من شأنه أن يُورثَ آثاراً سيّئةً على مُستوى الأفراد والمجتمعات، وذلك ممّا يُؤكّد أنّ النّظرة الفقهيّة المحضة في التّعامل مع القضايا والمستجدّات ليست كافيةً في الوصُول إلى حقيقة حكم الشّارع فيها؛ بل لا بُدّ أن يتساوق ذلك تمامَ

1412- انظر: ابن القيّم، «إعلام الموقّعين»: (٦٩/١).

التّساوُق مع النّظرة المقاصديّة السّليمة القائمة على النّظر في نتائج التصرّفات ومآلاتِها، والمبنيّة على مُراعاةِ أحوال المكلّفين والظّروف المحتفّة بِهم.

- إنّ مبدأ «**الذّرائع**» بمعناه العامّ والخاصّ؛ يمثّل نوعاً من أنواع الاحتياط المآلِيّ؛ فإنّ السّبب الذي مضى تأصيلُ ذلك المعنَ على أساسه؛ هو الاحتياط للأحكام باعتبار مآلاتِها، وما تُفضي إليه من صلاح أو فساد، وعليه فإنّ كلّ اعتبار للذّرائع هو احتياطٌ، ولا عكسَ، وما اعتُبِر في الاحتياط من معانٍ تقويميّة وشَرطيّة؛ يلزم اعتبارُها فيه أيضاً؛ لأنّ الشّرط في الأصل شرطٌ في التّبع.

- وكذلك مبدأ «**مُراعاة الخلاف**»؛ يُعتبَر من أنواع الاحتياط وصنُوفه؛ فإنّ السّبب في تأصيل العمل به؛ هو الاحتياطُ للحكم الشّرعيّ؛ من حيثُ عدمُ القطع بما تفصَّى عنه الاجتهادُ في المسألة المختلَف فيها؛ فلمّا كان الأمرُ كذلك؛ شُرِع الخروجُ من الخلاف احتياطاً للتّكاليف من الفوات؛ علماً بأنّ الخلاف الذي يصلحُ اعتبارُه هو ما كان معدوداً من قَبِيل الخلاف المعتبَر؛ ولا يكون كذلك إلا إذا تحقّق فيه:- قوّةُ المُستند، وعدمُ الشّذوذ بمخالفة المعلوم من القواعد والأصُول، وسلامةُ المسلك الاجتهاديّ المتّبع في الوقُوف على الحكم في تلك المسألة.

- إنّ الاختلاف في جواز الترخّص بمسائل الخلاف مرجعُه في حقيقة الواقع إلى النّظر في مآل ذلك في واقع التّكليف؛ فمَن أجازه نظر إليه من خلال آثاره الإيجابيّة، ومَن منعه نظر إلى آثاره السّلبيّة، ومَن سلك التوسّط بين القولين؛ وضع لتجويز ذلك بعض القيُود والضّوابط التي تكفل حصُول إيجابيّاته، وتحول دون وقوع مفاسده؛ ومن أهمّ القيود التي ينبغي للمكلّف أن يُراعيها إذا عنّ له عَوزٌ إلى العمل بمسألة خلافيّة والأخذ بأخفّ ما قيل فيها:- سلامة القصد، وذلك بأن يقصد بفعله التعبّد إلى الله بما لا يُوقعه في الحرج، ولا يقطعُ عنه التّكليف.

- إنّ الأخذ بالرّخص الثّابتة لا يُنافِي العمل بالاحتياط؛ بل هو عينُ الاحتياط في اتّباع مقصود الشّارع ومُراده؛ وأمّا تركُ الأخذ بِها رغبةً عنها؛ فإنّه أمرٌ مذمومٌ لا ينبغي أن يقصد إليه المكلّفُ بحال؛ لما فيه من معاندة ظاهرةٍ لرغبة الشّارع في التّخفيف عن المكلّفين، ورفع الحرج عنهم عند قيام المُقتضي.

- إنّ من أهمّ القيود التي لا يجوز لمفتي العامّة أن يُهملها إذا أراد أن يفتي أحداً بما يراه موافقاً لمقتضى الأسهل أو الأشدّ:- أن «لا تَحمله الأغراضُ الفاسدة على تتبّع الحيل المحرّمة أو المكرُوهة، والتمسّك بالشُّبه؛ طلباً للتّرخيص لمن يرُوم نفعه، أو التّغليظ على مَن يُريد ضرّه»[١٤١٣]؛ بل المطلوب في حقّه أن يُصحّح القصد، ويُخلص النيّة، ويُفتِي بما يراه جارياً على أصُول الشّريعة وقواعدها.

- إنّ للاحتياط جملةً وافرةً من القواعد الفقهيّة؛ وهذه القواعدُ على نوعين:- قواعدُ مُقوّمةٌ لمسالك العمل به، ومُوجّهةٌ لها بما يتساوقُ وسائرَ مبادئ الشّريعة وأصُولها العامّة؛ وقواعدُ مُتقرِّرةٌ عن معنى الاحتياط وناشئةٌ عنه؛ وقد قام البحثُ بالكشف عن أهمّ ما أدرَكه من هذه القواعد بنوعيها؛ وبيَّن موقعَها من الاحتياط وعلاقتها به، وأثرَها في توجيه العمل به.

- إنّ للاحتياط أثراً واسعاً في مجال التّقعيد الأصُوليّ والفقهيّ، وقد تبيّن ذلك بوضُوح من خلال العَرض الموجز لجملة من القواعد الأصوليّة والفقهيّة التي كان للاحتياط مدخلٌ ظاهرٌ في تقريرها أو توكيدها؛ كما أنّ هناك أبواباً في الفقه الإسلاميّ مبنِيّةٌ أكثَرُ أحكامها على الأخذ بالاحتياط والحزم والمحاذرة؛ ومن ذلك مثلاً:- مسائلُ الأبضاع واللّحوم والرّبا والقصاص والحدود والشّهادات.

التّوصيّات: قد تبيّن أثناء إعداد هذه الرّسالة جملةٌ من القضايا؛ لعلّه من مُناسب المقام التّنويهُ بشأنِها؛ وهي:-

أولاً:- إنّ الشّريعة الإسلاميّة مبنيّةٌ على جملة كبيرة من المعانِي والأصُول المتّفق عليها، وهذه المعانِي من شأنِها إذا جُلّيت معالُمها تجليةً سليمةً أن تُبَرهِن بما لا مجال معه للشكّ والاحتمال على شدّة تماسك التّشريع الربانِيّ، وقوّة الوشيجة بين سائر أنحائه، وتنفي عنه مظاهر التّناقض والاختلاف التي أنتجتها تلكم الدّراساتُ المركّزة على مسائل الفرُوع، والمُغرَمةُ بإثارة أغبار الخلاف والنّزاع؛ فمن اللازم بمكانٍ أن تُوجّه الدرّاساتُ المتخصّصة إلى الكشف عن هذه المعانِي وعرضها وتوظيفها؛ فإنّ ذلك كفيلٌ بردم فجوة الخلاف في الكثير من المسائل، وطمس معالِم النّزاع المُختلَق فيها.

1413- انظر: النّوويّ، «المجموع»: (٤٦/١).

ثانياً:- قد تأكّد من خلال هذه الدّراسة المتواضعة أنّ مسألة حُدود العمل بالظّنون في مسائل التّشريع لا يزالُ الكثيرُ من جوانبها محلّ غموض وإبهام؛ وعلى الرّغم من قيام بعض الباحثين بدراسة هذه المسألة، وبذلِهم في ذلك جهوداً هي محلّ تقدير واحترام؛ إلا أنّ ذلك لَم يكن كفيلاً بتغطية الموضُوع من جميع جوانبه؛ فلا يزالُ الكثيرُ من إشكالاته محلّ إثارة ونظر؛ وذلك ما يدعُو إلى توجيه بعض المتخصّصين إلى دراستها وتوسيع البحث فيها؛ مع الاستفادة الكاملة من الجهود السّابقة.

ثالثاً:- ومن المعانِي التي برَّزت أهميّتُها من خلال هذه الدّراسة:- الفتوى؛ فإنّ لها أثراً كبيراً في سلامة تنْزيل الأحكام الشّرعيّة على الواقع؛ وفي توجيه المكلّفين نحو الوجهة السّليمة في امتثالها؛ ولذلك يرى الباحثُ ضرُورةَ الاهتمام بِهذا الموضُوع والتّأصيل له بما يتناسبُ مع طبيعته وآثاره، وبذل الجهد في إعداد مُفتين مؤهّلين؛ يستطيعون سدّ هذه الثّغرة الشّاغرة في حياة المسلمين اليوم.

هذا؛ وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصَحبه أجمعين، وسلّم تسليماً كثيراً طيّباً مُباركاً فيه دائماً إلى يوم الدّين.



الملاحقُ

وتحتوي على الفهارس الآتية:

- فهرسُ الآيات القرآنيّة.
- فهرسُ الأحاديث والآثار.
- فهرسُ القواعد الأُصُوليّة والفقهيّة.
- فهرسُ المصطلح والغريب.
- فهرسُ المصادر والمراجع.
- فهرسُ المحتويات.

فهرسُ الآياتِ القُرآنيّة

فهرسُ الأحاديث والآثار

طرفُ الحديث أو الأثر:	الصّفحة:

فهرس القواعد الأصوليّة والفقهيّة

طرف القاعدة: **الصّفحة:**

فهرسُ المصطلح والغَريب

فهرسُ المصادر والمراجع

١. الآباديّ؛ محمّد شمسُ الحقّ العظيم آباديّ أبو الطيّب. «**عونُ المعبود**»، (ط٢)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٥هـ).

٢. آل تيميّة. «**المسوّدة في أصُول الفقه**»، تحقيق: محمّد محيى الدّين عبد الحميد، مطبعة المدنيّ، القاهرة.

٣. الآلوسيّ؛ محمُود أبو الفضل. «**روحُ المعانِي**»، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان.

٤. الآمديّ؛ عليّ بن محمّد أبو الحسن. «**الإحكامُ في أصول الأحكام**»، (ط١)، تحقيق: سيّد الجميليّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (١٤٠٤هـ).

٥. الأُبّي؛ أبو عبد الله محمّد بن خَلفة. «**إكمالُ إكمال المعلم**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٦. أبو يعلى؛ محمّد بن الحسن الفرّاء. «**العدّة في أصُول الفقه**»، (ط١)، تحقيق: أحمد بن عليّ المباركيّ، مُؤسّسة الرّسالة.

٧. الأبياريّ؛ شمس الدّين عليّ بن إسماعيل. «**الورعُ**»، (ط١)، تحقيق: فاروق حمادة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (١٩٨٧م).

٨. الإدريسيّ؛ عبد الواحد. «**القواعد الفقهيّة من خلال كتاب المغني**»، (ط٢)، دار ابن القيّم، الدّمام، (١٤٢٣هـ).

٩. الإسنويّ؛ عبد الرّحيم بن الحسن. «**التّمهيدُ في الأصُول**»، (ط١)، تحقيق: محمّد حسن هيتو، مُؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤٠٠هـ).

١٠. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**إرواء الغليل**»، (ط٢)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م)

١١. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**تمام المنّة**»، (ط٣)، المكتبة الإسلاميّة، ودار الرّاية للنّشر، (١٤٠٩هـ).

١٢. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**الجامع الصّغير وزيادتُه**»، المكتب الإسلاميّ، بيروت، لبنان.

١٣. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**السّلسلة الصّحيحة**»، مكتبة المعارف، الرّياض، السّعوديّة.

١٤. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**السّلسلة الضّعيفة**»، مكتبة المعارف، الرّياض، السّعوديّة.

١٥. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**صحيح التّرغيب والتّرهيب**»، مكتبة المعارف، الرّياض، السّعوديّة.

١٦. الألبانيّ؛ محمد ناصر الدين. «**صحيح ابن ماجة**»، مكتبة المعارف، الرّياض، السّعوديّة.

١٧. ابن أمير حاجّ؛ محمّد بن محمّد. «**التّقرير والتّحبير**»، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٣١٦هـ).

١٨. الأنصاريّ؛ عبد العليّ محمّد بن نظام الدّين. «**فواتحُ الرّحموت**»، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (١٩٩٨م).

١٩. الأنصاريّ؛ زكريّا بن محمّد بن زكريّا. «**أسنى المطالب شرحُ روض الطّالب**»، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت.

٢٠. الأنصاريّ؛ زكريّا بن محمّد بن زكريّا. «**الغررُ البهيّة شرحُ البهجة الورديّة**»، المطبعة الميمنيّة.

٢١. الأنصاريّ؛ زكريّا بن محمّد بن زكريّا. «**الحدودُ الأنيقة**»، (ط١)، تحقيق: مازن المبارك، بيروت، دار الفكر المعاصر، (١٤١١هـ).

٢٢. أنيس؛ إبراهيم، وآخرُون. «**المعجمُ الوسيط**»، (ط٢)، دار الأمواج، بيروت، لبنان (١٩٨٧).

٢٣. البابرتيّ؛ محمّد بن محمّد بن محمود. «**العنايةُ شرحُ الهداية**»، دار الفكر، بيروت، (١٩٧٧م).

٢٤. الباجيّ؛ سليمان بن خلف. «**الإشارةُ في معرفة الأصُول**»، (ط١)، تحقيق: محمّد عليّ فركوس، المكتبة المكيّة، مكّة المكرّمة، (١٤١٦هـ).

٢٥. الباجيّ؛ سُليمان بن خلف. «**المنتقى شرحُ الموطّأ**»، دار الكتاب العربِيّ، بيروت، (١٩٨٣م).

٢٦. الباحُسين؛ يعقوب عبد الوهّاب. «**رفع الحرج في الشّريعة الإسلاميّة**»، اللّجنة الوطنيّة، بغداد، العراق.

٢٧. الباز؛ عبّاس أحمد محمّد. «**أحكام المال الحرام**»، (ط١)، دار النّفائس، عمّان، الأردنّ، (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

٢٨. البُخاريّ؛ محمّد بن إسماعيل. «**الجامع الصّحيحُ**»، (ط٣)، تحقيق: مصطفى ديب البُغا، دار ابن كثير، (١٤٠٧هـ).

٢٩. البخاريّ؛ عبد العزيز بن أحمد بن محمّد. «**كشفُ الأسرار على أصُول البزدويّ**»، دار الكتاب العربِيّ، بيروت، (١٩٧٤م).

٣٠. بادشاه؛ محمّد أمين. «**تيسيرُ التّحرير**»، تصحيح: بخيت المطيعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٣١. بدران؛ أبو العينين. «**أصُول الفقه الإسلاميّ**»، مُؤسّسة شباب الجامعة الإسكندريّة، مصر، (١٩٩٢م).

٣٢. ابن بدران؛ عبد القادر بن أحمد الدّمشقيّ. «**المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**»، (ط٢)، تحقيق: عبد الله التّركيّ، مُؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤٠١هـ).

٣٣. بركتيّ؛ محمّد عميم الإحسان المجدّديّ. «**قواعد الفقه**»، (ط١)، الصّدف، كراتشي، (١٤٠٧هـ).

٣٤. البُرهانيّ؛ محمّد هشام. «**سدّ الذّرائع في الشّريعة الإسلاميّة**»، (ط١)، مطبعة الرّيحانيّ، بيروت، (١٤٠٦هـ-١٩٨٥م).

٣٥. البزدويّ؛ عليّ بن محمّد الحنفيّ. «**أصُول البزدويّ**»، مطبعة جاويد بريس، كراتشيّ.

٣٦. البصريّ؛ أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب. «**شَرحُ العمد**»، (ط٤)، تحقيق: صالِح بن فوزان الفوزان، مكتبة المعارف، الرّياض، (١٤٠٧هـ).

٣٧. البصريّ؛ أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب. «**المعتمدُ**»، (ط١)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٣هـ).

٣٨. البُغا؛ مُصطفى ديب. «**أثرُ الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلاميّ**»، دار القلم ودار العلوم الإنسانيّة، دمشق.

٣٩. البُغا؛ محمّد الحسن مُصطفى. «**درء المفسدة في الشّريعة الإسلاميّة**»، (ط١)، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، (١٤١٧هـ).

٤٠. البغداديّ، غانِم بن محمّد. «**مجمع الضّمانات**»، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت، لبنان.

٤١. البغويّ؛ الحسي بم مسعود الفراء. «**شرحُ السنّة**»، (ط٢)، تحقيق: عبد القادر الأناؤوط وشعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٩٨٣م).

٤٢. البقّوريّ؛ محمّد بن إبراهيم. «**ترتيب الفرُوق**»، (ط١)، تحقيق: الميلوديّ بن جمعة، والحبيب بن طاهر، مؤسّسة المعارف، بيروت، (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٤٣. البلخيّ؛ نظام الدّين وآخرون. «**الفتاوى الهنديّة**»، (ط١)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٤. بلكا؛ إلياس. «**الاحتياط حقيقتُه وحجيّته وأحكامه وضوابطه**»، (ط١)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٢٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٤٥. البنجُورديّ؛ محمّد حسن. «**القواعد الفقهيّة**»، تحقيق: محمّد حسن الدّرايتي، قم، الهادي، (١٩٩٧م).

٤٦. البُوطيّ؛ محمّد سعيد رمضان. «**ضوابطُ المصلحة**»، (ط٤)، مُؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤٠٢هـ).

٤٧. البُورنُو؛ محمّد صدقيّ بن أحمد. ««**موسُوعة القواعد**»، (ط١)، مكتبة التّوبة، الرّياض، (٢٠٠٠م).

٤٨. البورنُو؛ محمّد صدقيّ بن أحمد. «**الوجيزُ في القواعد الكليّة**»، (ط٤)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

٤٩. البُهوتيّ؛ منصور بن يونس. «**دقائقُ أولي النّهى**»، (ط٢)، عالَم الكتب، بيروت، (١٩٩٦م).

٥٠. البُهوتيّ؛ منصور بن يونس. «**كشّافُ القناع**»، تحقيق: محمّد حسن الشّافعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٧م).

٥١. البيهقيّ؛ أحمد بن الحسين بن عليّ. «**السّنن الكبرى**»، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة، (١٤١٤هـ).

٥٢. البيهقيّ؛ «**شُعب الإيمان**»، (ط١ض)، تحقيق: محمّد السّعيد زغلول، دار الكُتُب العلميّة، بيروت، (١٤١٠هـ).

٥٣. التّركيّ؛ عبد الله بن عبد المحسن. «**أصول مذهب الإمام أحمد**»، (ط٣)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٠هـ).

٥٤. التّرمذيّ؛ محمّد بن عيسى السّلميّ. «**سنن التّرمذيّ**»، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

٥٥. التّفتازانيّ؛ مسعود بن عمر. «**شرحُ التّلويح على متن التّوضيح**»، مكتبة محمّد عليّ صبيح، القاهرة، (١٩٥٧م).

٥٦. التّواتي؛ أبو القاسم بن محمّد. «**الإسعاف بالطّلب**»، المطبعة الأهليّة، بن غازي، ليبيا، (١٩٧٥م).

٥٧. تقيّ الحكيم؛ محمّد. «**الأصُول العامّة للفقه المُقارن**»، دار الأندلس، بغداد، العراق.

٥٨. التّلمسانيّ؛ محمّد بن أحمد أبو عبد الله. «**مفتاحُ الوصول**»، تحقيق: عبد الوهّاب عبد اللّطيف، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٣هـ).

٥٩. ابنُ تيميّة؛ تقيّ الدّين عبد الحليم. «**درء تعارض العقل والنّقل**»، تحقيق: محمّد رشاد سالِم، دار الكنوز الأدبيّة، الرّياض، (١٣٩١هـ).

٦٠. ابن تيميّة؛ تقيّ الدّين عبد الحليم. «**شرح العمدة**»، (ط١)، تحقيق: سعُود صالِح العطيشان، مكتبة العبيكان، الرّياض، (١٤١٣هـ).

٦١. ابن تيميّة؛ تقيّ الدّين عبد الحليم. «**الفتاوى الكبرى**»، (ط١)، تحقيق:محمّد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٨هـ).

٦٢. ابن تيميّة؛ تقيّ الدّين عبد الحليم. «**القواعدُ النّورانيّة**»، تحقيق: محمّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، (١٣٩٩هـ).

٦٣. ابن تيميّة؛ تقيّ الدّين عبد الحليم. «**مجموع الفتاوى**»، (ط٢)، جمع وتحقيق: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم النّجديّ، مكتبة ابن تيميّة، السّعوديّة.

٦٤. الجرجانيّ؛ عليّ بن محمّد بن عليّ. «**التّعريفات**»، (ط١)، تحقيق: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (١٤٠٥هـ).

٦٥. الفادانيّ؛ محمّد ياسين. «**الفوائد الجنيّة على المواهب السنيّة**»، (ط٢)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

٦٦. ابن جزيّ؛ محمّد بن أحمد الكلبيّ الغرناطيّ. «**القوانين الفقهيّة**»، دار القلم، بيروت، (١٩٧٧م).

٦٧. الجصّاص؛ أبو بكر أحمد بن عليّ الرّازيّ. «**أحكام القرآن**»، (ط١)، دار الفكر، بيروت.

٦٨. الجصّاص؛ أبو بكر أحمد بن عليّ الرّازيّ. «**الفصُول في الأُصول**»، (ط١)، تحقيق: عجيل جاسم النّشمي، وزارةُ الأوقاف، الكويت، (١٤٠٥هـ).

٦٩. الجمل؛ سليمان بن عمر بن منصُور العجيليّ. «**فتُوحات الوهّاب بتوضيح شرح منهج الطلاب**»، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٧٠. ابن الجوزيّ؛ عبد الرحمن بن علي بن محمّد. «**التّحقيق في أحاديث الخلاف**»، (ط١)، تحقيق: مسعد عبد الحميد السّعديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٥هـ).

٧١. ابن الجوزيّ؛ عبد الرحمن بن علي بن محمّد. «**ذمّ الهوى**»، تحقيق: مصطفى عبد الواحد؛ بدون.

٧٢. ابن الجوزيّ؛ عبد الرحمن بن علي بن محمّد. «**زاد المسير في علم التّفسير**»، (ط٣)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٤هـ).

٧٣. الجُوينيّ؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي. «**البُرهان في الأصول**»، (ط٤)، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دارُ الوفاء، المنصُورة، (١٤١٨هـ).

٧٤. الجُوينيّ؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي «**التّبصرةُ في الفقه**»، (ط١)، تحقيق: محمّد بن عبد العزيز السّديس، مؤسّسة قُرطبة، القاهرة، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٧٥. ابن حبّان، محمد بن حبّان بن أحمد البُستيّ. «**صحيحُ ابن حبّان**»، (ط٢)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٤هـ).

٧٦. ابن حجر؛ أحمد بن عليّ العسقلانيّ. «**التلخيصُ الحبير**»، تحقيق: عبد الله هاشم اليمانيّ، المدينة المنوّرة، (١٣٨٤هـ).

٧٧. ابن حجر؛ أحمد بن عليّ العسقلانيّ. «**فتح الباري**»، تحقيق: محبّ الدّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٧٨. ابن حزم؛ عليّ بن أحمد الأندلسيّ. «**الإحكام في أصُول الأحكام**»، (ط١)، دار الحديث، القاهرة، (١٤٠٤هـ).

٧٩. ابن حزم؛ عليّ بن أحمد الأندلسيّ. «**المحلّى**»، تحقيق: لجنة إحياء التّراث العربيّ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٨٠. ابن حزم؛ عليّ بن أحمد الأندلسيّ. «**النّبذةُ الكافيةُ**»، (ط١)، تحقيق: محمّد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٥هـ).

٨١. الحصنيّ؛ أبو بكر بن محمّد بن عبد المؤمن. «**كتابُ القواعد**»، (ط١)، تحقيق: عبد الرّحمن الشّعلان، مكتبة الرّشد، الرّياض، (١٩٩٠م).

٨٢. الحطّاب؛ محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن المغربيّ. «**مواهبُ الجليل**»، (ط٢)، النّاشر دار الفكر، بيروت، (١٣٩٨هـ).

٨٣. الحفناويّ؛ محمّد بن إبراهيم. «**التّعارضُ والتّرجيح**»، (ط٢)، دار الوفاء للطّباعة والنّشر، المنصورة، (١٤٠٨هـ).

٨٤. حمّاديّ؛ إدريس. «**الخطابُ الشّرعي وطرقُ استثماره**»، (ط١)، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، (١٩٩٤م).

٨٥. الحمويّ؛ أحمد بن محمّد. «**غمزُ عيون ذوي البصائر**»، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٥هـ).

٨٦. ابنُ حميد؛ صالِح بن عبد الله. «**رفعُ الحرج في الشّريعة الإسلاميّة**»، (ط١)، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، (١٤٠٣هـ).

٨٧. ابن حنبل؛ أحمد بن محمّد الشّيباني. «**الورع**»، (ط١)، تحقيق: زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

٨٨. حيدر؛ عليّ. «**دررُ الحكّام في شَرحُ مجلّة الأحكام**»، ترجمة: فهمي الحسينِيّ، دار الجيل، بيروت، (١٩٩١م).

٨٩. خُذيريّ؛ الطّاهر، (٢٠٠٥م). «**التّعليلُ بالقواعد وأثره في الفقه عند المالكيّة**»، رسالة دكتوراه، غير مطبوع، الجامعة الأردنيّة، عمّان، الأردنّ.

٩٠. الخرشيّ؛ محمّد بن عبد الله. «**شرحُ مختصر خليل**»، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٩١. ابن خزيمة؛ محمّد بن إسحاق. «**صحيحُ ابن خزيمة**»، تحقيق: محمّد مصطفى الأعظميّ، بيروت، المكتب الإسلاميّ، (١٣٩٠هـ).

٩٢. الخطّابيّ؛ حمد بن محمّد بن إبراهيم. «**أعلام الحديث**»، (ط١)، تحقيق: محمّد بن سعد آل سُعود، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، (١٩٨٨م).

٩٣. الخطّابيّ؛ حمد بن محمّد بن إبراهيم. «**معالِم السّنن**»، تحقيق: عبد السّلام شافِي، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٦م).

٩٤. خلاّف؛ عبد الوهّاب. «**مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه**»، دار القلم، الكويت، (١٩٧٢م).

٩٥. الخنّ؛ مصطفى سعيد. «**أثر الاختلاف في القواعد الأصُوليّة في اختلاف الفقهاء**»، (ط٤)، مُؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤٠٦-١٩٨٥).

٩٦. الدّارقُطنيّ؛ عليّ بن عمر. «**السّنن**»، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدنيّ، دار المعرفة، بيروت، (١٣٨٦هـ).

٩٧. أبو داود؛ سُليمان بن الأشعث السّجستانيّ. «**سننُ أبي داود**»، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر.

٩٨. الدّرينيّ؛ محمّد فتحي. «**بحوثٌ مقارنةٌ في الفقه الإسلاميّ وأصُوله**»، (ط١)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٤هـ).

٩٩. الدّسوقيّ؛ محمّد بن أحمد بن عرفة. «**حاشيةُ الدّسوقيّ على الشّرح الكبير**»، دار إحياء الكتب العربيّة.

١٠٠. ابن دقيق العيد؛ محمّد بن عليّ. «**إحكامُ الأحكام شرحُ عمدة الأحكام**»، مطبعةُ السنّة المحمّديّة، القاهرة.

١٠١. ابن دقيق العيد؛ محمّد بن عليّ. «**شرحُ الأربعين النّوويّة**»، جمعيّة الصّالحين لتحفيظ القرآن، عمّان.

١٠٢. الدّمياطيّ؛ أبو بكر بن السيّد محمّد شطا. «**حاشية إعانة الطّالبين على حلّ ألفاظ فتح المبين**»، دار الفكر، بيروت.

١٠٣. الرّازيّ؛ محمّد بن أبي بكر عبد القادر. «**مختار الصّحاح**»، (ط١)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، (١٤١٥هـ).

١٠٤. الرّازيّ؛ محمّد بن عمر بن الحسين. «**المحصول في علم الأصول**»، (ط١)، تحقيق: طه جابر العلوانيّ، جامعة الإمام، الرّياض، (١٤٠٠هـ).

١٠٥. الرّازيّ؛ محمّد بن عمر بن الحسين. «**التّفسير الكبير**»، (ط٣)، دار الفكر، بيروت، (١٩٦٠م).

١٠٦. الرّافعيّ؛ عبد الكريم بن محمّد. «**الشّرح الكبير**»، تحقيق: عليّ معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٧م).

١٠٧. ابن رجب؛ أبو الفرج عبد الرّحمن بن أحمد. «**جامعُ العلوم والحكم**»، (ط١)، دارُ المعرفة، بيروت، (١٤٠٨هـ).

١٠٨. ابن رجب؛ أبو الفرج عبد الرّحمن بن أحمد. «**القواعدُ في الفقه الإسلاميّ**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٠٩. الرّحيبانيّ؛ مصطفى بن سعد السّيوطيّ. «**مطالبُ أولي النّهى في شرح غاية المنتهى**»، المكتب الإسلاميّ، دمشق، (١٣٨٠هـ).

١١٠. ابن رشد الجدّ؛ محمّد بن أحمد القرطبيّ. «**البيان والتّحصيل**»، (ط١)، تحقيق: محمّد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٤هـ).

١١١. ابن رشد الجدّ؛ محمّد بن أحمد القرطبيّ. «**المقدّمات الممهّدات**»، (ط١)، تحقيق: زكريّا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٢٣هـ).

١١٢. ابنُ رُشد الحفيد؛ محمّد بن أحمد القرطبيّ أبو الوليد. «**بدايةُ المجتهد**»، دار الفكر، بيروت.

١١٣. الرصّاع؛ محمّد بن قاسم. «**شرحُ حدود ابن عرفة**»، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (١٩٩٣م).

١١٤. الرّفاعيّ؛ إبراهيم مُصطفى، (٢٠٠٢م). «**قواعد الأخذ بالأحوط**»، رسالة ماجستير، غير مطبوع، الجامعة الأردنيّة، عمّان، الأردنّ.

١١٥. الرّمليّ؛ أحمد بن أحمد الأنصاريّ. «**فتاوى الرّمليّ**»، المكتبة الإسلاميّة، بيروت.

١١٦. الرّمليّ؛ محمّد ابن الإمام شهاب الدّين أحمد الأنصاريّ. «**نِهايةُ المحتاج إلى شرح المنهاج**»، دار الفكر، بيروت، (١٩٨٤م).

١١٧. الرّوكيّ؛ محمّد. «**نظريّة التّقعيد وأثرُها في اختلاف الفقهاء**»، (ط١)، دار ابن حزم، بيروت، (٢٠٠٠م).

١١٨. الرّيسونيّ؛ أحمد. «**نظريّة التّقريب في العلوم الإسلاميّة**»، (ط١)، دار الكلمة للنّشر، المنصُورة، (١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).

١١٩. الزّرقا؛ أحمد بن محمّد. «**شرحُ القواعد الفقهيّة**»، (ط٦)، تصحيح وتعليق: مصطفى الزّرقا، دار القلم، دمشق، (١٤٢٢هـ).

١٢٠. الزّرقا؛ مصطفى أحمد. «**المدخلُ الفقهيّ العامّ**»، (ط١)، دار القلم، دمشق، (١٤١٨هـ).

١٢١.الزّركشيّ؛ بدر الدّين بن محمّد بهادر. «**البحرُ المحيط**»، (ط١)، دار الكتبي، مصر، (١٩٩٤م).

١٢٢.الزّركشيّ؛ بدر الدّين بن محمّد بهادر. «**المنثور في القواعد**»، (ط٢)، تحقيق: تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، (١٤٠٥هـ).

١٢٣.الزّمخشريّ؛ محمود بنُ عمر. «**الكشّافُ عن حقائق التّنْزيل**»، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

١٢٤.الزّنجانيّ؛ محمّد بن أحمد أبو المناقب. «**تخريجُ الفرُوع على الأصُول**»، (ط٢)، تحقيق: محمّد أديب صالح، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٣٩٨هـ).

١٢٥.أبو زهرة؛ محمّد. «**أصول الفقه الإسلاميّ**»، دار المعارف، القاهرة، مصر.

١٢٦.أبو زهرة؛ محمّد. «**مالك حياتُه وعصرُه آراؤه وفقهه**»، (ط٣)، دار الفكر العربيّ، القاهرة، (١٩٩٧م).

١٢٧.الزّيلعيّ؛ عبد الله بن يوسف. «**نصب الرّاية تخريجُ أحاديث الهداية**»، تحقيق: محمّد يُوسف البنوري، دار الحديث، مصر، (١٣٥٧هـ).

١٢٨.الزّيلعيّ؛ عثمان بن عليّ. «**تبيينُ الحقائق شرحُ كتز الدّقائق**»، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، (١٣١٣هـ).

١٢٩.السّالميّ؛ عبد الله بن حميد. «**شرحُ طلعة الشّمس**»، وزارةُ التّراث القوميّ والثّقافة، سلطنة عمان، (١٤٠١هـ).

١٣٠.السّامرائيّ؛ إبراهيم. «**معجمُ الفرائد**»، (ط١)، مكتبة لبنان، بيروت، (١٩٨٤م).

١٣١.السّبكيّ؛ تقيّ الدّين عليّ بن عبد الكافي. «**فتاوى السّبكيّ**»، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٣٢.ابن السّبكيّ؛ عبد الوهّاب بن عليّ. «**الإبهاجُ شرحُ المنهاج**»، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٤هـ).

١٣٣.ابن السّبكيّ؛ عبد الوهّاب بن عليّ. «**الأشباهُ والنّظائر**»، (ط١)، تحقيق: عادل عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٢٢هـ).

١٣٤.السّخاويّ؛ شمس الدّين محمّد بن عبد الرّحمن. «**فتحُ المغيث**»، (ط٣)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٣هـ).

١٣٥. السّرخسيّ؛ محمّد بنُ أحمد بن أبي سهل. «**أصول السّرخسيّ**»، (ط١)، تحقيق: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، (١٤١٨هـ).

١٣٦. السّرخسيّ؛ محمّد بنُ أحمد بن أبي سهل. «**شرحُ السّير الكبير**»، الشّركة الشّرقيّة للإعلانات، بيروت.

١٣٧. السّرخسيّ؛ محمّد بنُ أحمد بن أبي سهل. «**المبسُوط في الفقه الحنفيّ**»، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).

١٣٨. ابن سعد؛ محمّد بن سعد بن منيع البصريّ. «**الطّبقات الكبرى**»، دار صادر للمعرفة، بيروت.

١٣٩. ابن السّمعانيّ؛ منصور بن محمّد بن عبد الجبّار. «**قواطعُ الأدلّة**»، تحقيق: محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٨هـ).

١٤٠. السّنوسيّ؛ عبد الرّحمن بن معمّر، (٢٠٠٥م). «**الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة**»، رسالة دكتوراه، غير مطبوع، الجامعة الأدرنيّة، عمّان، الأردنّ.

١٤١. السّنوسيّ؛ عبد الرّحمن بن معمّر. «**اعتبارُ المآلات**»، (ط١)، دار ابن الجوزيّ، السّعوديّة، (١٤٢٤هـ).

١٤٢. السّنوسيّ؛ عبد الرّحمن بن معمّر. «**مُراعاة الخلاف**»، (ط١)، مكتبة الرّشد، الرّياض، (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

١٤٣. السّيوطيّ؛ عبد الرّحمن بن أبي بكر. «**الأشباه والنّظائر**»، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٣هـ).

١٤٤. السّيوطيّ؛ عبد الرّحمن بن أبي بكر. «**تدريبُ الرّاوي**»، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللّطيف، مكتبة الرّياض الحديثة، الرّياض.

١٤٥. السّيوطيّ؛ عبد الرّحمن بن أبي بكر «**جزيلُ المواهب في اختلاف المذاهب**»، تحقيق: حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٦م).

١٤٦. ابن الشّاط؛ محمّد بن محمّد الأنصاريّ. «**إدرارُ الشّروق**»، عالَم الكتب، بيروت، مطبوعٌ بأسفل «الفروق»، للقرافِيّ.

١٤٧. الشّاطبيّ؛ إبراهيم بن موسى الغرناطيّ. «**الاعتصام**»، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (١٩٨٢م).

١٤٨. الشّاطبيّ؛ إبراهيم بن موسى الغرناطيّ. «**الموافقات في أصول الشّريعة**»، تحقيق: عبد الله درّاز، دار المعرفة، بيروت.

١٤٩. الشّافعيّ؛ محمّد بن إدريس. «**الأمّ**»، (ط٢)، دار المعرفة، بيروت، (١٣٩٣هـ).

١٥٠. الشّافعيّ؛ محمّد بن إدريس. «**الرّسالة**»، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة العلميّة، بيروت، (١٩٦٩م).

١٥١. شاكر؛ منيب محمود. «**العمل بالاحتياط في الفقه الإسلاميّ**»، (ط١)، دار النّفائس، الرّياض، (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

١٥٢. شبير؛ محمّد عثمان. «**القواعدُ الكليّة والضّوابطُ الفقهيّة**»، (ط١)، دار الفُرقان، عمّان، (١٤٢٠هـ).

١٥٣. الشّتريّ؛ سعد بن ناصر بن عبد العزيز. «**القطعُ والظنّ عن الأصُوليّين**»، (ط١)، دار الحبيب، الرّياض، (١٤١٨هـ).

١٥٤. الشّربينيّ؛ عبد الرّحمن بن محمّد. «**تقريرات على شرح المحلّي على جمع الجوامع**»، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٢هـ).

١٥٥. الشّربينيّ؛ محمّد بن أحمد الخطيب. «**مغني المحتاج شرح المنهاج**»، (ط١)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعليّ معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٥٦. شلبيّ؛ محمّد مُصطفى. «**تعليل الأحكام**»، دار النّهضة العربيّة، بيروت، (١٤٠٠هـ-١٩٨١م).

١٥٧. شمس الدّين؛ محمّد مهديّ. «**الاجتهادُ والتّقليد**»، (ط١)، المؤسّسة الدّوليّة، بيروت، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

١٥٨. الشّنقيطيّ؛ عبد الله بن إبراهيم العلويّ. «**هديُ الأبرار شرحُ طلعة الأنوار**»، مطبعة فاس، المغرب، (١٣٢٩هـ).

١٥٩. الشّنقيطيّ؛ محمّد أمين. «**أضواءُ البيان**»، (ط١)، طبعة على نفقة الأمير أحمد بن عبد العزيز، السّعوديّة، (١٤٠٣هـ).

١٦٠. الشّنقيطيّ؛ محمّد أمين. «**مُذكّرة في علم الأصُول**»، تحقيق: الشّيخ عطيّة سالم، دار القلم، بيروت، (١٣٩١هـ).

١٦١.الشّنقيطيّ؛ محمّد أمين. «**نشرُ الورُود على مراقيّ السّعود**»، (ط١)، تحقيق وإكمال: محمّد ولد حبيب الشّنقيطيّ، دار المنارة، جدّة، (١٤١٥هـ).

١٦٢.الشّنقيطيّ؛ محمّد الخضر الجكنيّ. «**كوثر المعاني الدّراريّ**»، (ط١)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

١٦٣.الشّوكانيّ؛ محمّد بن عليّ بن محمّد. «**إرشادُ الفحول**»، (ط٢)، تحقيق: محمّد سعيد البدريّ، دار الفكر، بيروت، (١٤١٢هـ).

١٦٤.الشّوكانيّ؛ محمّد بن عليّ بن محمّد. «**السّيلُ الجرّار**»، (ط١)، تحقيق: محمود إبراهيم زايددار الكتب العلميّة، ، بيروت، (١٤٠٥هـ).

١٦٥.الشّوكانيّ؛ محمّد بن عليّ بن محمّد. «**فتحُ القدير الجامع بين فني الرّواية والتّفسير**»، دار الفكر، بيروت.

١٦٦.الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ بن محمّد. «**كشفُ الشّبهات عن المشتبهات**»، تعليق: محمّد منير، مطبعة المعاهد، مصر.

١٦٧.الشّوكانيّ؛ محمّد بن عليّ بن محمّد. «**نيلُ الأوطار شرحُ مُنتقى الأخبار**»، دار الحديث، مصر.

١٦٨.الشّيبانيّ؛ محمّد الحسن. «**الأصل**»، تحقيق: شفيق شحاتة، جامعة القاهرة، القاهرة، (١٩٥٤م).

١٦٩.شيخي زادة؛ عبد الرّحمن بن محمّد. «**مجمعُ الأنهر شرحُ ملتقى الأبحر**»، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

١٧٠.الشّيرازيّ؛ إبراهيم بن عليّ. «**التّبصرةُ في أصُول الفقه**»، (ط١)، تحقيق: محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، (١٤٠٣هـ).

١٧١.الشّيرازيّ؛ إبراهيم بن عليّ. «**شرحُ اللّمع في أصُول الفقه**»، (ط١)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٨هـ).

١٧٢.صالِح؛ محمّد أديب. «**تفسيرُ النّصُوص في الفقه الإسلاميّ**»، (ط٤)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

١٧٣.الصّاوي؛ أحمد بن محمّد. «**بُلغة السّالك لأقرب المسالك**»، تصحيح: محمّد عبد السّلام شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٧٤. الصّدر؛ محمّد باقر. «**دروسٌ في علم الأصُول**»، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان.

١٧٥. ابن الصّلاح، عثمان بن عبد الرّحمن الشّهرزوريّ. «**أدبُ المفتي والمستفتي**»، تحقيق: موفق عبد الله، عالِم الكتب، بيروت، (١٤٠٧هـ).

١٧٦. الصّنعانيّ؛ محمد بن إسماعيل الكحلانيّ. «**إجابةُ السّائل**»، (ط١)، تحقيق: حسين السّياغيّ، وحسن الأهدل، مُؤسّسة الرسالة، بيروت، (١٩٨٦م).

١٧٧. الصّنعانيّ؛ محمّد بن إسماعيل الكحلانيّ. «**سبُل السّلام شرحُ بلوغ المرام**»، دار الحديث، مصر.

١٧٨. الطّبرانيّ؛ سُليمان بن أحمد بن أيوب. «**المعجم الأوسط**»، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم، دار الحرمين، القاهرة، (١٤١٥هـ).

١٧٩. الطّبرانيّ؛ سُليمان بن أحمد بن أيوب. «**المعجمُ الكبير**»، (ط٢)، تحقيق: حمدي بن عبدا لمجيد، الموصل مكتبةُ العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، (١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م).

١٨٠. الطّحاويّ؛ أحمد بن محمّد بن إسماعيل. «**حاشيةُ الطّحاويّ على مراقي الفلاح**»، المطبعة الكبرى، (١٣١٨هـ).

١٨١. الطّحاويّ؛ أحمد بن محمّد بن إسماعيل. «**شرحُ معاني الآثار**»، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٨٢. الطّرابلسيّ؛ علاء الدّين عليّ بن خليل. «**مُعين الحكّام**»، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٨٣. الطّوفي؛ نجم الدّين. «**شرحُ مختصر الرّوضة**»، (ط١)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤٠٧هـ).

١٨٤. الطّيبيّ؛ الحسن بن محمّد بن عبد الله. «**الكاشفُ عن حقائق السّنن**»، (ط١)، تعليق: محمّد سمك، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٢٢هـ).

١٨٥. ابن عابدين؛ محمّد أمين بن عمر. «**العقُود الدّريّة تنقيحُ الفتاوى الحامديّة**»، دار المعرفة، بيروت.

١٨٦. ابن عابدين؛ محمّد أمين بن عمر. «**ردّ المحتار على الدرّ المختار**»، (ط١)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعليّ معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٤م).

١٨٧. ابن عابدين؛ محمّد أمين بن عمر. «**نزهةُ النّواظر على الأشباه والنّظائر**»، (ط١)، تحقيق: محمّد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، (١٤٠٣هـ).

١٨٨.ابن عاشور؛ محمّد الطّاهر. «**التّحريرُ والتّنويرُ**»، الدّار التّونسيّة للنّشر والتّوزيع، تونس، (١٩٨٤م).

١٨٩.ابن عاشور؛ محمّد الطّاهر. «**مقاصدُ الشّريعة الإسلاميّة**»، (ط٢)، تحقيق: محمّد الميساويّ، دار النّفائس، عمّان، (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

١٩٠.ابن عاصم؛ محمّد بن محمّد الأندلسيّ. «**مُرتقَى الوصُول**»، (ط١)، تحقيق: محمّد سماعي، دار البخاريّ، المدينة المنوّرة، (١٤١٥هـ).

١٩١.العبّاديّ؛ أحمد بن قاسم. «**الآياتُ البيّنات**»، تحقيق: زكريّا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

١٩٢.العبّاديّ؛ محمّد بن عليّ الحدّادي. «**الجوهرةُ النيّرة**»، المطبعة الخيريّة.

١٩٣.ابن عبد البَرّ؛ يُوسف بن عبد الله النّمريّ. «**التّمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد**»، تحقيق: مصطفى العلويّ، ومحمّد البكريّ، وزارة عمُوم الأوقاف، المغرب العربيّ، (١٣٨٧هـ).

١٩٤.ابن عبد البَر؛ يُوسف بن عبد الله النّمريّ. «**جامع بيان العلم وفضله**»، تحقيق: مسعد السّعدنيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٢١هـ).

١٩٥.ابنُ عبد البَرّ؛ يُوسف بن عبد الله النّمريّ. «**الاستذكار**»، (ط١)، تحقيق: سالِم عطا، ومحمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

١٩٦.عبد الرزّاق؛ أبو بكر ابن همام الصّنعانيّ. «**المُصنّف**»، (ط٢)، تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظميّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٣هـ).

١٩٧.ابن عبد السّلام؛ عزّ الدّين عبد العزيز. «**شجرةُ المعارف والأحوال**»، تحقيق: حسّان عبد المنّان، بيت الأفكار الدّوليّة، الرّياض.

١٩٨.ابن عبد السّلام؛ عزّ الدّين عبد العزيز. «**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٩٩.عبد الوهّاب؛ أبو محمّد بن عليّ القاضي. «**الإشرافُ على نكت مسائل الخلاف**»، (ط١)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، (١٤٢٠هـ).

٢٠٠.العجلونيّ؛ إسماعيل محمّد بن عبد الهادي. «**كشف الخفاء**»، (ط٣)، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

٢٠١.العدويّ؛ عليّ الصّعيديّ. «**حاشية العدويّ**»، تحقيق: يُوسف الشّيخ، ومحمّد البقاعيّ، دار الفكر، بيروت، (١٤١٢هـ).

٢٠٢.العراقيّ؛ «**المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار**»، مطبوعٌ مع كتاب: «الإحياء» للإمام أبي حامد الغزالِي.

٢٠٣.العراقيّ؛ عبد الرّحيم بن الحسين. «**طرحُ التّثريب**»، دار إحياء الكتب العربيّة، بيروت، لبنان.

٢٠٤.ابن العربيّ؛ محمّد بن عبد الأندلسيّ. «**أحكام القرآن**»، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٠٥.ابن العربيّ؛ محمّد بن عبد الأندلسيّ. «**القبسُ شرح موطّأ مالك أنس**»، (ط١)، تحقيق: محمّد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٩٩٢م).

٢٠٦.ابن العربيّ؛ محمّد بن عبد الأندلسيّ. «**المحصُول**»، تعليق: سعيد فودة، دار البيارق، عمّان، (١٩٩٩م).

٢٠٧.عزّام؛ عبد الله. «**دلالةُ الكتاب والسنّة**»، (ط١)، دار المجتمع، جدّة، (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

٢٠٨.العطّار؛ حسن بن محمّد بن محمود. «**حاشية العطّار على شرح المحلّي**» دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٠٩.العلائيّ؛ صلاح الدّين خليل كيكلديّ. «**تحقيق المراد**»، تحقيق: إبراهيم السّلفيتِي، دار الكتب الثّقافيّة، الكويت.

٢١٠.العلائيّ؛ صلاح الدّين خليل كيكلديّ. «**المجموع المُذهب في قواعد المذهب**»، (ط١)، تحقيق مجيد عليّ العبيديّ، وأحمد خضير عبّاس، المكتبة المكيّة، مكّة المكرّمة، (١٤٢٥هـ).

٢١١.علّيش؛ محمّد بن أحمد بن محمّد. «**فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب مالك**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢١٢.علّيش؛ محمّد بن أحمد بن محمّد. «**منحُ الجليل شرحُ مختصر خليل**»، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٩هـ).

٢١٣. العمُريّ؛ وميض بن رمزيّ. «**تمكين الباحث**»، (ط١)، دار النّفائس، عمّان، (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

٢١٤. عودة؛ عبد القادر. «**التشريعُ الجنائيّ الإسلاميّ**»، (ط١٤)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

٢١٥. العينيّ؛ بدر الدّين محمود بن أحمد. «**عمدة القاري شرح صحيح البخاريّ**»، دار الفكر بيروت.

٢١٦. الغزاليّ؛ أبو حامد محمّد بن محمّد. «**إحياءُ علوم الدّين**»، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢١٧. الغزاليّ؛ أبو حامد محمّد بن محمّد. «**المستصفى من علم الأصُول**»، (ط١)، تحقيق: محمّد الشّافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٣هـ).

٢١٨. الغزاليّ؛ أبو حامد محمّد بن محمّد. «**المنخول من تعليقات الأصُول**»، تحقيق: محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، (١٩٨٠م).

٢١٩. الغزالي؛ أبو حامد محمّد بن محمّد. «**الوسيط في المذهب**»، تحقيق: أحمد إبراهيم، ومحمّد تامر، دار السّلام، مصر، (١٩٩٧م).

٢٢٠. الفائز؛ إبراهيم محمّد. «**الإثباتُ بالقرائن في الفقه الإسلاميّ**»، (ط١)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٢هـ).

٢٢١. الفادانيّ؛ محمّد ياسين بن عيسى. «**الفوائد الجنيّة حاشيةُ المواهب السّنيّة**»، (ط٢)، دار البشائر، بيروت، (١٩٩٦م).

٢٢٢. ابن فارس؛ أبو الحسي أحمد. «**مُعجم مقاييس اللّغة**»، تحقيق: عبد السّلام هارون، مطبعة الحلبيّ، القاهرة، (١٩٦٩م).

٢٢٣. ابن فرحون؛ إبراهيم بن عليّ اليعمريّ. «**تبصرةُ الحكّام**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٢٤. الفناريّ؛ شمس الدّين محمّد بن حمزة. «**فصُول البدائع في أصُول الشّرائع**»، مطبعة شيخ يحي، أستانة، (١٧٧٢م).

٢٢٥. ابن فورك؛ محمّد بن الحسن الأصبهانيّ. «**الحدودُ في الأصُول**»، (ط١)، تحقيق: محمّد السّليمانيّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٩٩٩م).

٢٢٦. الفيروز آباديّ؛ محمّد بن يعقوب. «**القاموس المحيط**»، مُؤسّسة الرّسالة، بيروت.

٢٢٧.الفيّوميّ؛ أحمد بن محمّد بن عليّ المقري. «**المصباحُ المنير في غريب الشّرح الكبير**»، المكتبةُ العلميّة.

٢٢٨.ابن قُدامة؛ موفّق الدّين عبد الله بن أحمد. «**رَوضةُ النّاظر**»، (ط٢)، تحقيقُ: عبد العزيز عبد الرّحمن سعيد، جامعة الإمام محمّد بن سعود، الرّياض، (١٣٩٩هـ).

٢٢٩.ابن قُدامة؛ موفّق الدّين عبد الله بن أحمد. «**المغني**»، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

٢٣٠.القرافيّ، شهاب الدّين أحمد بن إدريس. «**الذّخيرةُ في الفقه المالكيّ**»، (ط١)، تحقيق: محمّد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٩٩٤م).

٢٣١.القرافيّ؛ شهاب الدّين أحمد بن إدريس. «**أنوار البُروق في أنواء الفرُوق**»، عالَم الكتُب، بيروت.

٢٣٢.القرافيّ؛ شهاب الدّين أحمد بن إدريس. «**نفائسُ الأصُول في شرح المحصُول**»، (ط٢)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعليّ معوّض، مكتبة مُصطفى الباز، مكّة المكرّمة، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

٢٣٣.القُرطبيّ؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ. «**الجامعُ لأحكام القرآن**»، (ط٢)، تحقيق: أحمد البَردونِيّ، دار الشّعب، القاهرة، (١٩٥٢م).

٢٣٤.القُرطبيّ؛ أحمد بن عمر بن إبراهيم. «**المفهمُ لما أشكل من مُسلم**»، (ط١)، تحقيق: محيي الدّين مستو، وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

٢٣٥.قُريسة؛ هشام. «**الاستدلال وأثرُه في الخلاف الفقهيّ**»، (ط١)، دار ابن حزم، بيروت، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

٢٣٦.قليوبيّ؛ أحمد سلامة، وعميرة، أحمد البرنسيّ. «**حاشية على كنْز الرّاغبين**»، دار إحياء الكتب العربيّة.

٢٣٧.القنّوجيّ؛ صدّيق بن حسن. «**أبجد العلوم**»، تحقيق: عبد الجبّار زكّار، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٧٨م).

٢٣٨.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٣٩.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**إغاثةُ اللّهفان**»، (ط٢)، تحقيق: محمّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م).

٢٤٠.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**بدائعُ الفوائد**»، (ط١)، تحقيق: هشام عطا، وآخرين، مكتبة الباز، مكّة المكرّمة، (١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

٢٤١.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**الرّوح**»، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م).

٢٤٢.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**زاد المعاد في هدي خير العباد**»، (ط١٤)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، وشعيب الأرناؤوط، مُؤسسة الرّسالة، ومكتبة المنار الإسلاميّة، بيروت، (١٤٠٧هـ-١٩٨٦م).

٢٤٣.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**الطّرقُ الحكميّة**»، تحقيق: محمد غازيّ، مطبعة المدنِيّ، القاهرة.

٢٤٤.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**الفروسيّة**»، (ط١)، تحقيق: مشهورُ سلمان، دار الأندلس، حائل، السّعوديّة، (١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٢٤٥.ابن القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**مدارجُ السّالكين**»، (ط٢)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).

٢٤٦.ابنُ القيّم؛ محمّد بن أبي بكر الزّرعيّ. «**مفتاح دار السّعادة**»، دار الكتُب العلميّة، بيروت.

٢٤٧.الكاسانيّ؛ علاء الدّين بن أبي بكر بن مسعُود. «**بدائعُ الصّنائع**»، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٧م).

٢٤٨.الكرخيّ؛ «**قواعدُ الكرخيّ**»، مطبوعٌ مع تأسيس النّظر للدّبوسيّ، القاهرة، مطبعةُ الإمام، نشر: زكريّا يوسُف.

٢٤٩.الكفويّ؛ أبو البقاء، أيّوب بن موسى الحسينيّ. «**الكليّات**»، (ط٢)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٤١٣هـ).

٢٥٠.الكنانيّ؛ أشرف بن محمود. «**الأدلّة الاستئناسيّة عند الأصُوليّين**»، (ط١)، دار النّفائس، عمّان، (١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م).

٢٥١.ابن اللّحام؛ علاء الدّين عليّ بن عبّاس. «**القواعدُ والفوائد الأصُوليّة**»، تحقيق: محمّد شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

٢٥٢.ابن ماجة؛ محمّد بن يزيد القزوينيّ. «**سنن ابن ماجه**»، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

٢٥٣.المازريّ؛ أبو عبد الله محمّد بن عليّ. «**المعلم بفوائد مُسلم**»، (ط٢)، تحقيق: محمّد الشّاذليّ النّيفر، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٩٩٢م).

٢٥٤.مالك ابن أنس بن مالك الأصبحيّ. «**المدوّنة في الفقه المالكيّ**»، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٥٥.مالك ابن أنس بن مالك الأصبحيّ. «**الموطّأ**»، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ، مصر.

٢٥٦.مخدوم؛ مصطفى بن كرامة الله. «**قواعد الوسائل**»، (ط١)، دار إشبيليا، الرّياض، السّعوديّة، (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

٢٥٧.المرداويّ؛ عليّ بن سليمان بن أحمد. «**الإنصاف**»، تحقيق: محمّد حامد الفقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

٢٥٨.المرينيّ؛ الجيلاليّ. «**القواعد الأصُوليّة عند الشّاطبيّ**»، (ط١)، دار ابن القيّم، الدّمام، (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

٢٥٩.مسلمٌ؛ أبو الحسين ابن الحجّاج النيسابوريّ. «**صحيحُ مسلم**»، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

٢٦٠.المشّاط؛ حسن بن محمّد. «الجواهر الثّمينة»، (ط٢)، تحقيق: عبد الوهّاب أبو سُليمان، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٩٩٠م).

٢٦١.المطرزيّ؛ ناصرُ بن عبد السّيّد أبو المكارم. «**المُغرب في ترتيب المُعرب**»، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

٢٦٢.مغنيّة؛ محمّد جواد. «**علمُ أصُول الفقه في ثوبه الجديد**»، (ط١)، دار العلم للملايين، بيروت، (١٩٧٥م).

٢٦٣.ابن مفلح؛ محمّد بن محمّد المقدسيّ. «**الآداب الشّرعيّة والمنح المرعيّة**»، مكتبة الرّياض الحديثة، الرّياض، (١٩٧١م).

٢٦٤.ابنُ مفلح؛ محمّد بن محمّد المقدسيّ. «**الفرُوع**»، عالَم الكتب، بيروت.

٢٦٥. المقّري؛ محمّد بن محمّد بن أحمد. «**القواعد**»، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة.

٢٦٦. ابن الملقّن؛ عمر بن عليّ الأنصاريّ. «**خلاصةُ البدر المنير**»، (ط١)، تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل، مكتبة الرّشد، الرّياض، (١٤١٠هـ).

٢٦٧. ابن الملقّن؛ عمر بن عليّ الأنصاريّ. «**الإعلام بفوائد عمدة الأحكام**»، دار العاصمة، السّعوديّة، (١٤١٠هـ).

٢٦٨. المناويّ؛ محمّد عبد الرّءوف. «**التّوقيف على مهمّات التّعاريف**»، (ط١)، تحقيق: محمّد الدّاية، دار الفكر المعاصر، بيروت، (١٤١٠هـ).

٢٦٩. المناويّ؛ عبد الرّءوف. «**فيض القدير**»، (ط١)، تعليق: ماجد الحمويّ، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، (١٣٥٦هـ).

٢٧٠. المنجُور؛ أحمد بن عليّ. «**شرحُ المنهج المُنتخب**»، تحقيق: محمّد الشّيخ، دار عبد الله الشّنقيطيّ، الرّياض.

٢٧١. المواّق؛ محمّد بن يُوسف. «**التّاج والإكليل لمختصر خليل**»، تحقيق: زكريّا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٩٥م).

٢٧٢. المنذريّ؛ عبد العظيم بن عبد القويّ. «**التّرغيب والتّرهيبُ**»، (ط١)، تحقيق: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤١٧هـ).

٢٧٣. ابن منظور؛ محمّد بن مكرم الإفريقيّ. «**لسانُ العرب**»، (ط١)، دار صادر، بيروت، لبنان.

٢٧٤. ميّارة؛ محمّد بنُ أحمد الفاسيّ. «**شرحُ تحفة الحكّام**»، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٧٥. ابن النجّار؛ محمّد بن أحمد بن عبد العزيز الفتُوحيّ. «**شرحُ الكوكب المنير**»، مطبعة السنّة المحمّدية، مصر.

٢٧٦. ابن نجيم؛ زين الدّين بن إبراهيم. «**الأشباهُ والنّظائر**»، تحقيق: محمّد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، (١٤٠٣هـ).

٢٧٧. ابن نجيم؛ زين الدّين بن إبراهيم. «**البحرُ الرّائق شرحُ كنْز الدّقائق**»، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة.

٢٧٨. النّدويّ؛ عليّ أحمد. «**القواعدُ الفقهيّة**»، (ط٥)، دار القلم، دمشق، (١٤٢٠هـ).

٢٧٩. النّسائيّ؛ أبو عبد الرّحمن أحمد بن شُعيب. «**سنن النّسائيّ**»، (ط٢)، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، (١٤٠٦هـ).

٢٨٠. النّسفيّ؛ أبو البَركات عبد الله بن أحمد. «**كشفُ الأسرار**»، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٨٦م).

٢٨١. النّسفيّ؛ عمر بن محمّد بن أحمد. «**طلبة الطّلبة**»، مكتبة المثنّى، بغداد.

٢٨٢. النّفراويّ؛ أحمد بن غنيم بن سالِم. «**الفواكهُ الدّوانيّ**»، دار الفكر بيروت، لبنان.

٢٨٣. أبو النّور؛ محمّد زهير. «**أصُول الفقه الإسلاميّ**»، (ط١)، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، (١٤١٢هـ).

٢٨٤. النّوويّ؛ يحيى بن شرف بن مرِّي. «**روضةُ الطّالبين**»، (ط٢)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠٥هـ).

٢٨٥. النّوويّ؛ يحيى بن شرف بن مرِّي. «**شرحُ صحيح مسلم**»، (ط٢)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (١٣٩٢هـ)

٢٨٦. النّوويّ؛ يحيى بن شرف بن مرِّي. «**المجموعُ شرحُ المهذّب**»، إدارةُ الطّباعة المنيريّة، القاهرة، (١٩٢٥هـ).

٢٨٧. ابن الهمام؛ كمال الدّين محمّد بن عبد الواحد السّيواسيّ. «**فتحُ القدير**»، (ط٢)، دار الفكر، بيروت.

٢٨٨. الهنديّ؛ علي بن حسام الدين المتقي. «**كنز العمّال**»، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (١٩٨٩م).

٢٨٩. الهنديّ؛ محمّد بن عبد الرّحيم الأرمويّ. «**نهاية الوصُول في دراية الأُصول**»، (ط١)، تحقيق: صالح بن سُليمان اليوسف، وسعد بن سالِم السّويح، المكتبة التّجاريّة، مكّة المكرّمة، (١٤١٦هـ).

٢٩٠. الهيتميّ؛ أحمد بن محمّد بن عليّ بن حجر. «**تحفةُ المحتاج في شرح المنهاج**»، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

٢٩١. الهيتميّ؛ أحمد بن محمّد بن عليّ. «**الفتاوى الفقهيّة الكبرى**»، المكتبة الإسلاميّة، بيروت.

٢٩٢.الهيتميّ؛ أحمد بن محمّد بن عليّ. «**الفتحُ المبين في شرح الأربعين**»، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٩٧٨م).

٢٩٣.الهيتميّ؛ أحمد بن محمّد بن عليّ. «**كفّ الرّعاع عن محرّمات اللّهو والسّماع**»، (ط١)، تحقيق: محمّد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٦هـ).

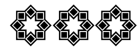
٢٩٤.وزارة الأوقاف الكويتيّة. «**الموسُوعةُ الفقهيّة**»، الكويت.

٢٩٥.وفا، محمّد؛ «**دلالةُ الأوامر والنّواهي**»، القاهرة، دار الطّباعة المحمّدية، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

٢٩٦.ابن الوكيل؛ محمّد بن عمر بن المرحّل. «**الأشباهُ والنّظائرُ**»، (ط١)، تحقيق: أحمد العنقريّ، وعادل الشّويخ، مكتبة الرّشد، الرّياض، (١٤١٣هـ).

٢٩٧.الونشريسيّ؛ أحمد بن يحيى أبو العبّاس. «**إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**»، (ط١)، تحقيق: الصّادق بن عبد الرّحمن الغريانيّ، ليبيا، كليّة الدّعوة الإسلاميّة، طرابلس، (١٤٠١هـ).

٢٩٨.الونشريسيّ؛ أحمد بن يحيى أبو العبّاس. «**المعيارُ المعرب والجامع المغرب**»، تحقيق: محمّد الحجي وآخرين، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، (١٤٠١هـ).



The Theory of Precaution
In Islamic Jurisprudence
"Original Fundamental Applied Study"

By
Mohamed Semai
Supervisor
Dr. Mahmoud Djaber

Abstract

This study is aiming to illustrate the meaning of one big pillar on which the whole Islamic Shari' a and due to its expansion and roots in the whole Shari' a, the researcher had to study it as a theory

First of all this study was begun trying to describe the clear concept of Precaution in Islamic Jurisprudence. Including all its types and categories which are so many to be mentioned and finally of Precaution In Islamic Jurisprudence can be defined as its Shari' a function that is trying not to be against Islamic rules and orders incase of failing to know its absolute or relative judgment.

Moreover, this concept doesn't achieve the complete meaning unless mentioning its uses and applications .that's why this study inclined to highlight the most prominent aspects of Precaution In Islamic Jurisprudence In Islamic Shari' a and its important targets.

During study, the researcher concluded that the of Precaution in Islamic Jurisprudence. has to meet bunch of conditions that make it legal: which are: having a legal evidence, existence of considerable suspicion, absence of any awareness of Allah ruling in the issue one trying to get, and other conditions the researcher mentioned in the research.

The researcher also exposed to the main concept that can be the inducing of the considerable suspicions, which enforce the person to imply the of Precaution in Islamic Jurisprudence, in his life. Then the researcher ended the chapter mentioning and clarifying those inducing glossaries.

Then the researcher mentioned the tracks, which the person and the interpreter should follow to imply the concept of Precaution In Islamic Jurisprudence. Such as: following the strongest evidence, following the ruling of the most interpreters, and not making any judgment incase of opposition of evidences and others he mentioned in the research.

During the study the researcher proved that the of Precaution in Islamic Jurisprudence. Concept is applied in all Islamic doctrines, no one left behind, and he concluded that the dispute mentioned in the history after all returns to some details but not to the main concept of Precaution in Islamic Jurisprudence.

The researcher during the research has mentioned the restrictions and condition which must be taken by the interpreter to make the of Precaution in Islamic Jurisprudence legal and to achieve its goals after all.

In the last chapter of this research, the researcher-illustrated bunch of rules emerged from the of Precaution in Islamic Jurisprudence. Concept, clarifying the location these rules are occupying and the importance of them. Then the researcher mentioned practical applications in our life to give a comprehensives illustration to the concept.

Then the researcher ended with important results and recommendations.

